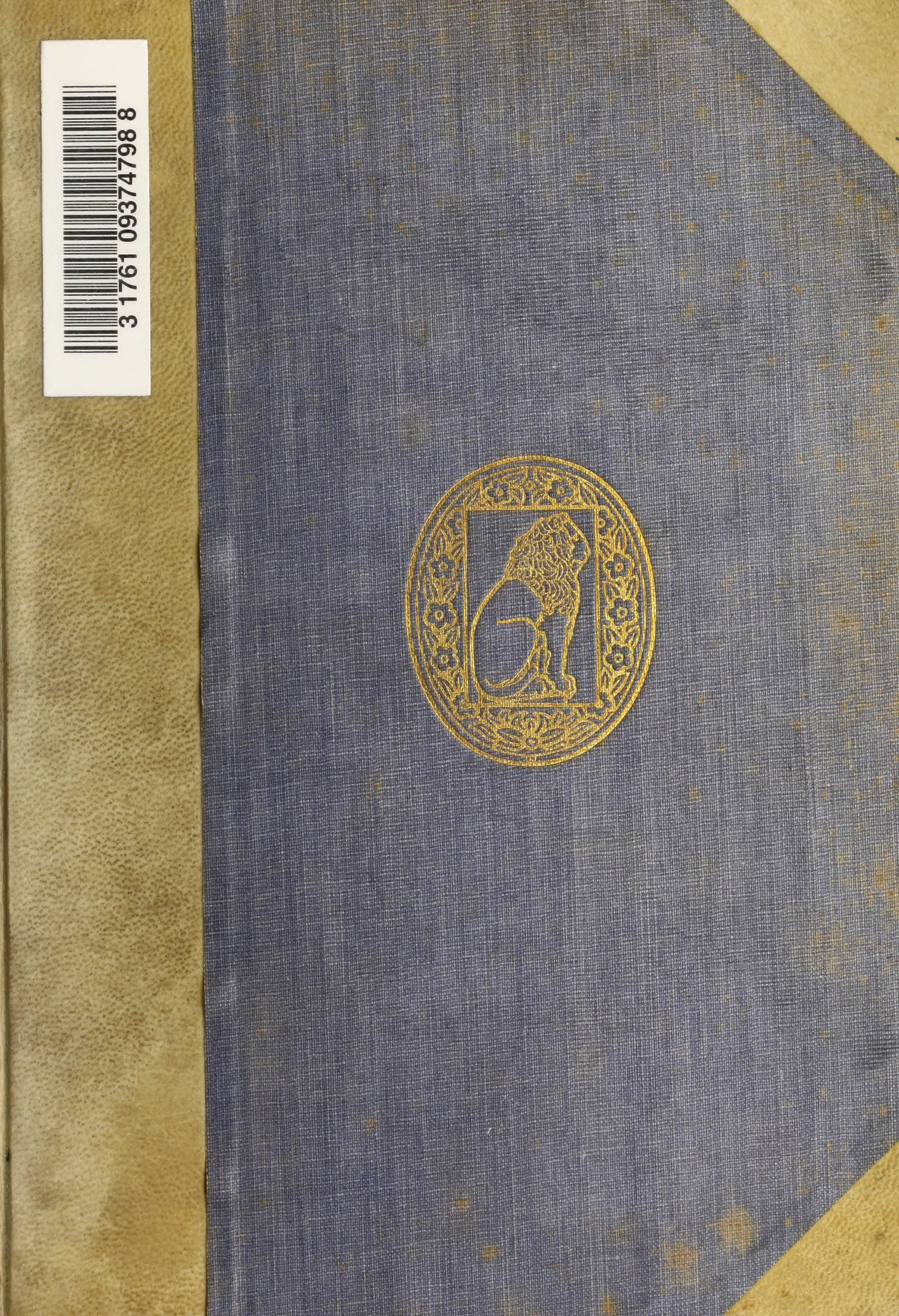
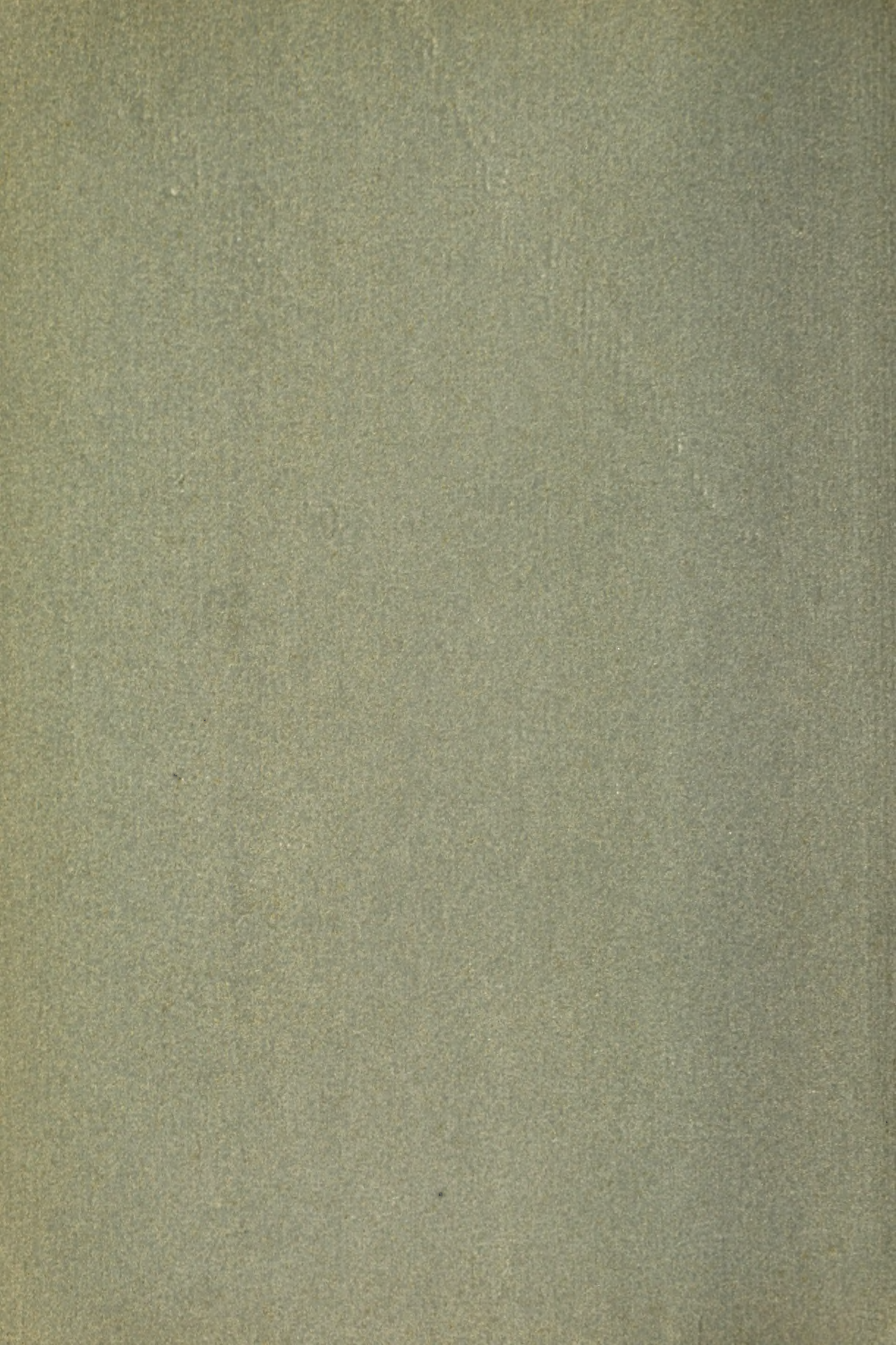

3 1761 09374798 8











᾽Ερωτήσαντος δέ τινος, τίς αὐτῷ ὅρος εὐδαιμονίας εἶναι δοκεῖ, Μόνον εὐδαίμονα, ἔφη (ὁ Δημῶναξ), τὸν ἐλεύθερον . . . ἀλλ᾽ ἐκεῖνον νομίζω τὸν μήτε ἐλπίζοντά τι μήτε δεδιότα . . . ᾽Ερωτηθεὶς δέ ποτε, τίς αὐτῷ ἀρέσκοι τῶν φιλοσόφων, ἔφη, Πάντες μὲν θαυμαστοί, ἐγὼ δὲ Σωκράτην μὲν σέβω, θαυμάζω δὲ Διογένην, καὶ φιλῶ ᾽Αρίστιππον.

Lukian.

HEINRICH GOMPERZ

DIE LEBENSAUFFASSUNG DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHEN UND DAS IDEAL DER INNEREN FREIHEIT

ZWÖLF GEMEINVERSTÄNDLICHE VORLESUNGEN / MIT ANHANG ZUM VERSTÄNDNIS DER MYSTIKER

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1904

DEM ANDENKEN
MEINES FREUNDES
ROMUALD DINGLER
ZUGEEIGNET

Οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι
Οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.
Παιδιᾶς χάριν.

VORREDE

Die folgenden Vorlesungen sind vor drei Jahren zum akademischen Gebrauche an der Universität Bern entstanden. In den letzten Monaten hat sich mir die Gelegenheit geboten, in wenigen und zerstreuten, anderen und größeren Arbeiten abgesparten Stunden ihnen eine Gestalt zu geben, welche die Veröffentlichung vielleicht ertragen kann. Daß diese Arbeitsweise an dem Produkt notwendig nachteilige Spuren zurücklassen muß, konnte ich nicht verkennen. Dennoch habe ich diese Gelegenheit ergriffen. Denn ich kann nicht hoffen, diesem Parergon in naher Zeit eine einläßlichere Beschäftigung widmen zu können; und würde doch ungern darauf verzichten, eine Arbeit der Öffentlichkeit vorzulegen, die immerhin, vielleicht mehr noch als den Fachgenossen, einem weiteren Kreise einige Anregung zu gewähren imstande sein mag. Gern möchte ich glauben dürfen, diese Anregung werde stark genug sein, den Leser über die Mängel der Ausführung hinwegsehen zu lassen, und ihn zu vermögen, in der Aufnahme dieser Arbeit mehr an die Größe des Dargestellten als an die Unzulänglichkeit der Darstellung sich zu halten.

Über die Absicht des Buches orientiert der Anfang der ersten Vorlesung. Für die prosaischen und metrischen Übersetzungen muß ich durchweg selbst die Verantwortung auf mich nehmen. Wenn insbesondere die letzteren manchmal über das streng Notwendige hinausgehen, besonders wo Aischylos in Frage kommt, so wird sich der Leser hoffentlich nicht beklagen; und auch mir schien wünschenswert, ihn am Geiste der Antike so weit teilnehmen zu lassen, als möglich war ohne die Einheit des Ganzen zu durchbrechen. Ganz selbständig war ursprünglich

der Anhang gedacht. Ich habe ihn diesem Buche beigegeben, nicht nur wegen der sachlichen Anknüpfungspunkte, die sich in der letzten Vorlesung darboten, sondern mehr noch, weil ich annahm, so ziemlich derselbe Kreis von Lesern dürfte ihm Aufnahms-Fähigkeit und Freudigkeit entgegenbringen.

Und so mag denn das Büchlein hinausgehen. Auf manchen Einspruch des Verstandes, und auch auf allerhand Widerstreben des Gemütes ist es gefaßt. Die Anerkennung aber möchte es gern auch dem Gegner abgewinnen: daß es aus der Liebe zu seinem Gegenstande erzeugt worden ist.

Wien, im April 1904 H. Gomperz

DAS IDEAL DER INNEREN FREIHEIT

ERSTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IE Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit“ — indem ich für unsre Vorlesungen diesen langen Titel gewählt habe, habe ich Sie wohl wenigstens darauf schon vorbereitet, was Sie von ihnen nicht erwarten dürfen: nämlich keine dogmatische Darlegung eines ethischen Systems, aber auch keine Geschichte der griechischen Philosophie, oder auch nur Moralphilosophie. Was ich Ihnen vermitteln möchte, ist vielmehr ein Doppeltes.

Denjenigen unter Ihnen zunächst, die mit der Geschichte der griechischen Philosophie schon einigermaßen vertraut sind, einen sachlichen Gesichtspunkt zum Verständnis dieser historischen Erscheinung. Nun weiß ich wohl: nicht nur sind Gesichtspunkte an sich nicht unbedenklich, weil sich für einen jeden das Gesehene verkürzt und verschiebt; sondern die ausdauernde Betrachtung von einem Gesichtspunkt aus scheint am bedenklichsten, weil hier die gegenseitige Berichtigung fehlt, die sonst wohl aus dem Wechsel der Gesichtspunkte sich ergibt. Allein wenn jenem gegenüber an das Selbstverständliche zu erinnern ist, daß Gesichtspunkte doch auch notwendig sind, weil ohne sie überhaupt nichts gesehen werden kann; so nun gegen das zweite, daß ja auch alle jene Berichtigungen nur Wert haben, sofern sie schließlich zu einem einheitlichen Überblick von einem Zentralgesichtspunkt aus hinführen, die vielen Teilansichten zu einer Gesamtansicht vereinigen. Auch in einer solchen werden frei-

lich nicht alle Züge hervortreten: manches wird sich dem Blicke aufdrängen, andres fast verschwinden. Davon aber, ob dieses das Nebensächliche, jenes das Hauptsächliche ist oder umgekehrt, wird der Wert des gewählten Ansichtspunktes abhängen. Darauf allein also wird es schließlich ankommen, ob jener eine Gesichtspunkt dem betrachteten Gegenstande angemessen ist. Dies alles nun findet auf unsern Fall seine Anwendung. Der Gegenstand, um dessen Betrachtung es sich uns handelt, ist die Lebensauffassung der griechischen Philosophen; der Gesichtspunkt, den wir für diese Betrachtung wählen, ist dasjenige, was ich das Ideal der inneren Freiheit nenne, und bald näher bestimmen werde. Auch von ihm aus werden sich die einzelnen Teile jenes Gegenstandes keineswegs mit gleicher Deutlichkeit darstellen: vieles, das sonst als minder wichtig gilt, wird unsere Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen; manches, worauf sonst vor allem hingewiesen zu werden pflegt, wird uns nur in äußerster Verkürzung erscheinen. Die Lebensauffassung des Aristoteles z. B., die Viele als den krönenden Abschluß der griechischen Ethik ansehen, wird uns als ein Verfallssymptom nur kurz und anhangsweise beschäftigen; jene der Stoiker dagegen, die meist als eine Phase der Entartung betrachtet wird, wird sich uns als der breite Gipfel dieser ganzen Entwicklungslinie darstellen. Mit alledem ist es aber nicht etwa darauf abgesehen, auf Grund persönlicher Zu- und Abneigungen des Redners die herkömmliche Beurteilung der Alten zu verschieben. Im Gegenteil, gerade das soll unsere Aufgabe sein: anzukämpfen gegen die Heranbringung moderner Maßstäbe an die Antike, und dafür einzutreten, daß sie aus sich selbst erklärt und verstanden werde. Rundet und schließt sich aber so das Bild dieser sonst weit weniger zusammenhängenden Entwicklung; erscheint im Neben- und Nacheinander scheinbar auseinanderlaufender Richtungen ein einheitlicher Grundgedanke; zeigt sich als strenge Folgerichtigkeit, was sonst wohl als inkonsequente Halbheit gelten mußte, und wiederum als ernstliche Haupttendenz, was sonst nur als paradoxe Übertreibung beurteilt werden konnte —

dann wird eben hierin ein genügender Beweis liegen für die Angemessenheit des gewählten Gesichtspunktes und eine hinreichende innere Rechtfertigung unseres ganzen Unternehmens.

Eben deshalb aber, weil ich daran glaube, daß unser Unternehmen in dieser Weise gerechtfertigt ist, glaube ich auch, noch ein Anderes Ihnen vermitteln zu können, das jenes erste voraussetzt; und zwar vor allem jenen unter Ihnen, die dem Gegenstande noch fremd, als Neulinge gegenüberstehen. Dieses Andere ist das persönlich-menschliche Verständnis jener alten Denker, wie es sich Ihnen nur ergeben kann, wenn sie selbst soviel als möglich, und ich selbst sowenig als möglich zu Ihnen spreche. Indem ich mich nämlich bemühen will, auszugehen, nicht von jenen Punkten ihres Denkens und Fühlens, die uns heutigen die bedeutendsten scheinen, sondern vielmehr von jenen, die diesen Rang für sie selbst eingenommen haben, werden wir es nicht so sehr mit einer logischen Ableitung von Lehren als vielmehr mit einer psychologischen Entwicklung von Gedanken zu tun haben. Nur demjenigen, der stets unsere Werturteile im Ohr hat, klingt ihre Sprache fremd. Ich aber will gerade danach trachten, Sie von Anfang an in die antike Betrachtungsweise einzuführen. Denn, ist Ihnen erst einmal deren gemeinsamer Grundgedanke vertraut, dann brauche ich nur mehr kurz und scharf die geistige Anlage zu skizzieren, die jeder einzelne jener Männer ihm entgegenbrachte, und alsbald werden Sie verstehen, wie er in ihm gerade diese und keine andere Gestalt annehmen, gerade diese und keine andere Ausprägung erfahren mußte. Und alles weitere kann ich dann, teils mit den Worten, teils im engsten Anschluß an die Worte jener Denker selbst entwickeln. So hoffe ich, gerade von dem gewählten Standpunkt aus werde Ihnen die betrachtete Erscheinung nicht nur in ihrer charakteristischen Gestalt sich darstellen, sondern auch in hinreichender Nähe: mit der Nähe aber ist auch in diesem Falle die Größe untrennbar verbunden. Denn, mögen wir nun über jenen Grundgedanken und seine weiteren Folgen wie immer denken, eines darf ich wohl mit unbedingter Zuversicht aussprechen: nie und

nirgends hat es wieder eine solche Schar von Menschen gegeben, die zugleich alle so großartige Charaktere, so eigenartig-verschiedene Persönlichkeiten, und in ihrem Denken und Leben so einheitlich ausgebildete Naturen gewesen wären, als im Hellas des vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Denn mögen wir diese Einheitlichkeit der Natur bei seltenen Einzelnen aller Zeiten, etwa bei *Spinoza* oder *Fichte*, wiederfinden; mögen wir einer ähnlichen Mannigfaltigkeit etwa bei den Vertretern unserer klassischen deutschen Philosophie gewahr werden; mögen wir eine gleiche Großartigkeit bei den Heroen der indischen und christlichen Religionen bewundern: einzig und unerreicht stehen doch jene griechischen Weisen da, was das Zusammentreffen dieser drei Stücke angeht. Und wenn es mir deshalb gelingen sollte, Sie zum wirklichen, innerlichen Verständnis dieser Männer hinzuführen, dann müßte dies notwendig für Sie nicht nur eine höchst lehrreiche Anregung Ihres Verstandes, sondern auch eine innerliche Bereicherung Ihres Gemütes bedeuten!

Doch statt mich weiter in allgemeinen Versprechungen zu ergehen, will ich lieber ihre Erfüllung vorbereiten. Und dazu scheint mir am dienlichsten, daß wir jenen, nun schon so oft erwähnten Grundgedanken der Alten zunächst einmal ganz losgelöst von dieser seiner geschichtlichen Beziehung ins Auge fassen. Denn erst, wenn er Ihnen einmal als ein solcher entgegengetreten ist, den auch wir neueren fassen und verfolgen können, werden Sie sich in den Geist jener seiner großen Vertreter verständnisvoll hineinversetzen können. Diese also lassen wir einstweilen ganz aus dem Spiele und beschäftigen uns statt dessen mit dem, was ich (obwohl der Ausdruck von *Herbart* schon in etwas anderem Sinne verwandt worden ist) das *Ideal der inneren Freiheit* nennen möchte. Den Sinn dieses Ausdruckes aber gilt es jetzt klar zu machen.

Frei nennen wir im allgemeinen denjenigen, der unabhängig ist von einem anderen; *frei schlechthin* also müßte heißen, wer unabhängig wäre von allem anderen, oder von allem außer ihm; und *innerlich frei*, wer diese uneingeschränkte Unab-

hängigkeit besäße, nicht durch eine äußere Macht über alles (dann wäre er Gott), sondern durch innere Erhabenheit darüber. Also die innere Freiheit bedeutet eine Macht, nicht das äußere Schicksal zu bestimmen in beliebiger Weise, sondern das innere Schicksal zu bestimmen, unabhängig von jedem beliebigen äußeren.

Ehe ich dies auch nur mit einem Worte weiter erkläre, schalte ich die folgende Bemerkung ein. Schon aus dem Bisherigen sehen Sie, daß es eine vollkommene innere Freiheit nicht gibt. Kein Mensch ist so durchaus erhaben über alles äußere, daß sein Inneres nicht irgendwie davon abhängig wäre: soviel können wir sagen, auch ohne noch die Begriffe des Äußeren und Inneren näher bestimmt und erklärt zu haben. Allein damit haben wir nichts anderes gesagt, als daß die innere Freiheit ein Ideal ist. Denn nicht wirklich erreichbar zu sein, sondern nur in stetiger Annäherung, das gehört zu dem Begriffe des Ideals[1]. Soviel gleich hier und ein für allemal, um von dem Begriffe der inneren Freiheit den Verdacht des Übertriebenen, Schwärmerischen und Maßlosen abzuwehren. Wie schwer es sich aber rächt, wenn dies vergessen wird, wie es auch im Altertum oft genug vergessen wurde, dies wird sich uns späterhin noch vielfach ergeben. Doch wir kehren zurück zu der Entwicklung unseres Begriffes.

Das innere Schicksal des innerlich freien Menschen, sagten wir, müsse unabhängig sein von seinem äußeren Schicksal. Da fragt sich zunächst, was wir unter diesem inneren Schicksal meinen und verstehen sollen? Freilich, ein kurzes Wort scheint sich uns wie von selbst darzubieten, dasselbe, das auch die Alten in diesem Zusammenhange gebraucht haben: das Glück nämlich, sagten sie, des Mannes, sein Wohl, sei unabhängig von seinem Schicksal; kein Erlebnis dürfe für ihn ein Unglück, ein Übel bedeuten. Gegen diese Ausdrücke werden wir nicht das mindeste einwenden, und nur darauf dringen müssen, daß ihr Sinn genau bestimmt und ihre Bedeutung nicht einseitig verrückt werde.

---

[1]) Vgl. des Verfassers Vortrag „Über den Begriff des sittlichen Ideals." Bern 1902.

Eine in älterer und neuerer Zeit weit verbreitete Meinung geht nämlich dahin, daß das, was wir Glück nennen, in einer besonders engen Beziehung stehe zu dem, was wir als angenehm und unangenehm, als Freude und Leid, als Lust und Unlust bezeichnen. Insbesondere stellt man sich vor, Glück sei gleichbedeutend mit dem Überwiegen der Lust über das Leid, Unglück mit dem Überwiegen des Leides über die Lust: diese beiden Zustände verhielten sich wie positive und negative Größen, und ihre Differenzen seien es, die wir, je nachdem sie positiver oder negativer Natur seien, als Glück oder Unglück auszusprechen pflegten.

Daraus folgt dann für das Ideal der inneren Freiheit entweder die Forderung, der Lustüberschuß müsse ohne Rücksicht auf das äußere Schicksal aufrecht erhalten werden, oder aber die Behauptung, da diese Forderung offenbar unerfüllbar sei, so sei auch das Ideal der inneren Freiheit ein utopisches. Jene Forderung charakterisiert im allgemeinen den antiken, diese Behauptung den modernen Hedonismus, wenn wir mit diesem Namen die Lehre von der Lustnatur des Glückes bezeichnen wollen. Und in der Tat wäre eine dieser Folgerungen unausweichlich, wenn die hedonistische Grundvoraussetzung als richtig zugegeben werden könnte. Aber eben dieses ist mit nichten der Fall.

Zunächst erscheint schon die Auffassung der Lust- und Leidzustände als Größen, und insbesondere als Größen von entgegengesetztem Vorzeichen, überaus problematisch. Denn nicht nur sind diese Zustände von so verschiedener Art, daß sie sich als unvergleichbar darstellen, sondern es führen auch die verschiedenen Maßstäbe, an denen man ihre Stärke zu messen versuchen kann, in ein und demselben Fall zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Dies erfährt insbesondere derjenige, der körperlich und geistig bedingte Lust- und Leidzustände miteinander vergleicht: was hier vor allem in die Augen springt, ist die qualitative Verschiedenheit, als „größer", d. h. „stärker" aber stellt sich oft der unmittelbaren Empfindung gerade jener Zustand dar, der auf den Willen die geringere Einwirkung äußert. Doch auch

hiervon abgesehen, will sich der Glücksbegriff dem hedonischen Schema nicht fügen. Schon daß wir keineswegs, wie dieses Schema es verlangen würde, einen Menschen stets entweder glücklich oder unglücklich nennen, wenn nicht gerade der überaus seltene Fall des vollkommenen hedonischen Gleichgewichtes vorliegt, vielmehr in den allermeisten Fällen beide Bezeichnungen als gleich unangebracht empfinden, fällt hier schwer ins Gewicht. Aber auch intensive momentane Schmerzen sind mit dem Begriffe des Glücks ebensowenig unverträglich, wie recht erhebliche Lustzustände mit dem des Unglücks. Dies alles legt den Gedanken nahe, daß die Begriffe Glück und Unglück nicht in dem hedonischen Gedankenkreis, sondern nur auf einem anderen Wege ihre Klärung finden können. Auf einen solchen scheint aber die Erfahrung selbst uns hinzuweisen.

Denn noch eine Reihe von Eigenschaften, die dem Lustüberschuß zukommen, fehlen dem Glück. Dieses kann mehr oder weniger rein, mehr oder weniger dauerhaft, aber nicht eigentlich mehr oder weniger groß sein: ein Mensch kann ein wenig mehr Lust als Leid empfinden, aber er kann nicht ein wenig glücklich sein. Dieselbe Steigerungsunfähigkeit zeichnet aber auch einen anderen Begriff aus, den schon die Volksweisheit dem Glücke nahestellt: „Das wahre Glück ist die Zufriedenheit“. Eine kurze Betrachtung wird diese Gleichsetzung bestätigen und zugleich genauer bestimmen.

Unzufrieden bin ich mit dem, wovon ich wünsche, daß es anders wäre, als es ist. Zufrieden also mit dem, wovon ich dies nicht wünsche, wobei ich mich beruhige. Dieses Anderswünschen und Nichtanderswünschen gehört zu den Äußerungen des Begehrungs-, nicht zu denen des Gefühlsvermögens. Es ist zwar durch die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit seines Gegenstandes mitbedingt, aber doch eben nur mitbedingt. Auch das Leid kann ich gelassen tragen, mich bei ihm beruhigen, es nicht-anders-wünschen. Wo dies nicht der Fall ist, ist doch das innerliche Widerstreben gegen den Schmerz verschieden von der Schmerzhaftigkeit der Empfindung als sol-

cher, wie es auch umgekehrt ohne Schmerz ein lebhaftes Widerstreben gibt. Dieses Anderswünschen nun wollen wir als Wunschverneinung, das Nichtanderswünschen als Wunschbejahung bezeichnen. Und den Gegenstand einer solchen Wunschverneinung werden wir ein Übel, den einer Wunschbejahung ein Gut nennen dürfen.

Damit sind nun wohl die Begriffe Zufriedenheit und Unzufriedenheit geklärt, noch nicht aber die des Glücks und Unglücks. Denn ich kann gleichzeitig zufrieden sein mit einer Sache, und unzufrieden mit einer anderen, nimmermehr aber glücklich und unglücklich zugleich. Diese Ausdrücke beziehen sich also nicht auf meine Stellung zu Einzelerlebnissen und Einzeldingen, d. i. auf Teilzustände meines Bewußtseins, sondern auf meinen Gesamtzustand, d. i. auf meine Stellung zu Leben und Welt als Ganzen. Wird nämlich von einem Menschen in einem bestimmten Zeitpunkte die Welt als Ganzes gefaßt und überdies als Gut, d. h. als Gegenstand einer Wunschbejahung, so ist dieser Mensch in diesem Zeitpunkte glücklich; unglücklich, wenn er sie gleichfalls als Ganzes faßt, jedoch als Übel, d. h. als Gegenstand einer Wunschverneinung; weder glücklich noch unglücklich endlich, wenn er sie überhaupt nicht als Ganzes faßt, sondern als ein Aggregat von Stücken, von denen er einige als Güter, andere als Übel ansieht.

Kehren wir nun zu dem Ideal der inneren Freiheit zurück! Es sollte das Glück des Menschen unabhängig machen von seiner äußeren Lage. Dies heißt, wie wir jetzt wissen: es enthält die Forderung, wir sollten in allen Lagen die Welt als Ganzes zum Gegenstande unserer Wunschbejahung machen, mit ihr als Ganzem zufrieden sein, keinen ihrer Teile als ein Übel anerkennen. Das Ideal der inneren Freiheit erweist sich daher als Äußerung eines optimistischen Universalismus. Zugleich treten diesem Standpunkte zwei andere gegenüber: der eines pessimistischen Universalismus, welcher die Forderung in sich schließt, die Welt als Ganzes zum Gegenstande einer Wunschverneinung zu machen, keinen ihrer Teile als ein Gut anzuer-

kennen; und der des Partikularismus, der die Totalauffassung der Welt grundsätzlich verwirft, und dabei verharrt, sie als ein Konglomerat von Einzelgütern und Einzelübeln zu betrachten.

Dieser letztere Standpunkt ist ohne Zweifel zu allen Zeiten der herrschende gewesen. Doch läßt sich nicht verkennen, daß er zugleich als der primitive, kindliche sich darstellt, der mit jeder Entwicklung, jedem Fortschritt wenigstens teilweise überwunden wird. Denn die Befangenheit im Hier und Jetzt, der ausschließliche Sinn für das Einzelne ist offenbar allen tieferen Stufen des tierischen und menschlichen Lebens vorzugsweise eigen. Mit jedem Wachstum, jedem Reifen, jeder Ausbildung erweitert sich der Umkreis, nicht nur der Betrachtung, sondern auch der Bewertung. Das Einzelne verliert seine absolute Bedeutung, es wird zum bloßen Gliede eines Ganzen; Länder, Zeiten, Prinzipien werden zu den hauptsächlichsten Gegenständen der Wertbeurteilung, und man sieht nicht, worin anders diese Entwicklung gipfeln könnte als in einer universalistischen Stellungnahme zur Totalität des Lebens und der Welt. Der Übergang zum pessimistischen Universalismus einerseits, zum optimistischen andererseits zieht daher vorzugsweise unser Augenmerk auf sich.

Dieser Übergang nun, wenn er sich zum pessimistischen Universalismus hin vollzieht, kann wohl füglich Verzweiflung heißen, geschieht er dagegen in der Richtung des optimistischen Universalismus, so werden wir ihn Erlösung nennen dürfen. Ein drittes gibt es nicht. Der Partikularismus ist seiner Natur nach unfähig, eine Lebens- oder Weltanschauung im eigentlichen Sinne hervorzubringen; denn für ihn existieren weder Leben noch Welt als Totalitäten. Jede Weltanschauung also, im strengen Wortsinne, ist entweder eine solche der Verzweiflung oder eine solche der Erlösung.

Es ist jedoch hierbei zu bemerken, daß der Standpunkt der Verzweiflung, in seiner Reinheit, zwar logisch möglich, aber nicht historisch wirklich ist. Was wir vielmehr in der Geschichte der Religion und Philosophie als Pessimismus kennen

lernen, hat einen ganz anderen Charakter. Wir finden hier überall die Anschauung, daß die Wunschverneinung des Lebens der notwendige und folgerechte Standpunkt sei — für jeden, der fortfährt, zu den einzelnen Lebensgütern eine bestimmte, im gewöhnlichen Leben herkömmliche Stellung einzunehmen, und daß nur durch eine radikale Änderung dieser Stellung die Wunschbejahung des Lebens möglich werde. So zeigt Buddha, daß das „Haften" am irdischen, die durch Begierden geleitete, auf Genuß gerichtete Lebensführung notwendig zum allgemeinen und beständigen „Leiden", und so zur Wunschverneinung des Lebens führe; so Schopenhauer, daß der blinde „Wille zum Leben" dieselbe Folge nach sich ziehe. Aber durch die „Aufhebung des Haftens", durch die „Verneinung des Willens zum Leben" soll es möglich sein, zur „Aufhebung des Leidens" und so zur Wunschbejahung des Lebens zu gelangen: zum Zustande des „Erkennenden", des „Heiligen", der fürder in seiner Allzufriedenheit und Allberuhigung durch keinen äußeren Schicksalsschlag mehr gestört werden könne. Hier verwischen sich also gerade die Gegensätze, die am schroffsten erschienen; denn natürlich behauptet auch kein Vertreter des Optimismus, daß die Erlösung möglich sei ohne eine innere Umgestaltung und Umwandlung des Erlösten. Und so ist, was wir als Pessimismus kennen, im Grunde nicht eine Weltanschauung der Verzweiflung, sondern selbst eine solche der Erlösung, nur daß in dem einen Falle mehr auf Gefahren, Wege und Mittel, in dem anderen mehr auf den Zweck, das Ziel und den Lohn der Ton gelegt wird. Eine Verschiedenheit der Phase und des Temperaments, kann man sagen, ist hier alles. Niemand fühlt das Verlangen nach der Erlösung zu einem neuen Leben, der nicht an dem alten verzweifelt hätte, und niemand wendet von diesem alten Leben sich verzweifelnd ab, der nicht hoffte, durch diese Abwendung zu einem neuen Leben erlöst zu werden. Jede Weltanschauung also, die diesen Namen verdient, ist im Grunde eine solche der Erlösung, und jede Erlösung ist eine innere Befreiung, ein Hinstreben zu dem Ideal der inneren Freiheit.

Doch schon zu lange, geehrte Zuhörer, habe ich Sie dadurch in Verwunderung, und vielleicht die meisten von Ihnen auch in Mißmut versetzt, daß ich in unsere philosophische Erörterung den eigentümlich religiösen Begriff der Erlösung eingeführt habe, ohne dieses Vorgehen auch nur zu rechtfertigen oder zu erklären. Aber nicht von ungefähr habe ich dies getan; sondern ich wollte Sie vorbereiten auf die wichtige Einsicht, der wir jetzt nähertreten müssen, daß das Streben nach innerer Freiheit, daß mit anderen Worten innere Befreiung der innerste Kern und die Summe aller Religion ist, in so verschiedenen Formen uns diese auch in der geschichtlichen Wirklichkeit entgegentreten mag. Diesem Satz will ich nunmehr in aller Kürze seinen paradoxen Anschein zu entziehen suchen.

Dieser Anschein ist am stärksten auf der niedersten Stufe der Religion. Hier beschränkt sich der Kultus darauf, durch Bitten und Opfergaben, wo nicht gar durch Beschwörungen und Drohungen von den Göttern die Zuwendung von Gütern und die Abwendung von Übeln zu erlangen. Und es scheint zunächst, es könnte nicht deutlicher die partikularistische „Weltanschauung", und mit ihr die innere Unfreiheit zutage treten, als durch dieses Bekenntnis zu dem absoluten Werte und Unwerte äußerer Schicksalswendungen. Dennoch zeigt schärferes Zusehen auch eine andere Seite der Sache. Denn was ist nun die objektive Wirkung von Opfern und Gebeten? Daß sie Hagel und Krankheit abwenden, Sieg und Langlebigkeit verleihen, glauben wir nicht mehr. Aber daß sie die Zuversicht und den Lebensmut des Gläubigen stärken, daß sie ihn schwierige und gefahrvolle Lagen in geringerer Bangigkeit und erhobeneren Hauptes durchleben lassen, und also „pro tanto" sein inneres Schicksal von seinem äußeren Schicksale emanzipieren, müssen wir zugeben. Ein schwacher Ansatz zu innerer Befreiung also, aber doch ein Ansatz!

Auf einer zweiten Stufe der Religion wird dieser Keim fortgebildet. Der Gläubige hofft, teils durch seine den Göttern dargebrachten Leistungen, teils durch seinen, ihnen wohlgefälligen Lebenswandel sich in einem künftigen Leben ein Los zu sichern,

das ihn für all das Ungemach und Leiden in diesem Leben entschädigen werde. Daß nun diese Hoffnung in Erfüllung gehen werde, glauben die meisten von uns nicht mehr. Aber daß er durch diese Hoffnung gewappnet wird gegen die Widerwärtigkeiten dieses Lebens, daß sie für ihn an Bedeutung einbüßen, ja aufhören, wahre Übel zu sein, daß also auf diese Weise ihm die Wunschbejahung des Universums erleichtert, und er selbst wiederum in höherem Grade innerlich befreit werde, dies kann keiner von uns bestreiten.

Auf der dritten Stufe der Religion endlich verlieren diese Hoffnungen ihre inhaltliche Bestimmtheit. Was zurückbleibt, ist lediglich das gläubige Vertrauen zu einem liebenden und väterlichen Wesen, das alles, was uns betrifft, irgendwie zum Guten lenke — sei's auch nur, daß, was uns hier als schlecht erscheint, in Wahrheit einen befriedigenden Sinn und Wert bedeutet; ein Vertrauen, das sich mitunter steigert bis zu dem beseeligenden und beruhigenden Bewußtsein der („mystischen") Einheit mit dem letzten Grunde des Seins. Auch derjenige nun, der dieses gläubige Vertrauen, beziehungsweise dieses beruhigende Einheitsbewußtsein, keineswegs für sachlich gerechtfertigt hält, kann doch nicht leugnen, daß es den Gläubigen mit ruhiger Fassung, stiller Ergebenheit und freudiger Zuversicht auch das Schwerste ertragen läßt, daß also für ihn — wenn nur sein Glaube echt und fest ist — die Übel gänzlich aus der Welt verschwinden, daß also sein inneres Schicksal völlig unabhängig von dem äußeren sich gestaltet, daß er also auf diese Weise der inneren Freiheit zugeführt wird.

Und nun fragt sich: sollte diese innere Befreiung mit problematischen Annahmen theoretischer Natur unauflöslich verknüpft sein? Sollte der Mensch jene Freiheit vom Schicksal, jene Herrschaft über sein eigenes Leben, die er gewinnen kann unter der unerwiesenen Voraussetzung, daß ihm andere Mächte zur Seite stehen, nicht auch bewahren können ohne unbewiesene Annahmen? Sollte er jene Gefühle der Sicherheit und Ruhe, der Freudigkeit und Ergebenheit nur sich aneignen können durch

Vermittelung anderer Wesen, aber unfähig sein, sie aus sich selbst zu schöpfen? Sollte mit anderen Worten die Erlösung nur möglich sein als Fremderlösung, und nicht auch als Selbsterlösung? Ist eine vierte Stufe der obigen Entwicklungsreihe undenkbar — eine Stufe, die man nun nach Belieben religiös oder philosophisch nennen könnte, denn wir streiten nicht um Worte —, auf der die innere Freiheit unmittelbar und unvermittelt als selbständiges Ideal das Leben beherrschte?

Offenbar ist gerade heute keine Frage wichtiger als diese. Sie läßt aber eine doppelte Antwort zu: eine deduktive und eine induktive. Es kann gefragt werden, ob und wie etwas derartiges theoretisch möglich, und es kann gefragt werden, ob es empirisch wirklich sei? Jene Frage ist eine biologische, diese eine historische. Wir sprechen von dem biologischen Problem zuerst; denn das historische wird diese einleitende Vorlesung passend abschließen.

Ob und wie innere Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen möglich sei — dies, sagten wir, sei das biologische Problem. Die Frage nach dem Ob? scheint von vornherein die bedenklichere. Denn wenn die Biologie den Menschen als ein Naturwesen auffaßt, dessen Leben und Gedeihen von gewissen äußeren Bedingungen abhängt, so scheint die Behauptung unhaltbar, er sei von diesen selben Bedingungen in irgend einem Sinne unabhängig. Dennoch kann niemand diese Frage verneinen, der zugibt, daß innere Freiheit mit dogmatischen Voraussetzungen möglich ist, und der zugleich diese Voraussetzungen für falsch hält. Denn wenn sie falsch sind, dann ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß die Kraft des Gläubigen, sich gegen jedes Schickals im Zustande der Wunschbejahung zu behaupten, auch nur teilweise herrühre von der Hilfe übermenschlicher Gewalten. Dann aber ist diese Kraft lediglich seine eigene Kraft. Durch unrichtige theoretische Annahmen kann diese aber nicht erhöht werden. Kein Irrtum (und keine Wahrheit) kann in einen Organismus eine Kraft hineinleiten, die nicht ohnehin schon in ihm läge; er kann nur eine schon vorhandene auslösen und wirksam

machen. Die Kraft also, die der Gläubige der feindlichen Welt entgegensetzt, durch die er sich innerlich befreit und erlöst, ist seine eigene Kraft: biologisch betrachtet, ist jede Befreiung Selbstbefreiung, jede Erlösung Selbsterlösung. Selbsterlösung ist also möglich, denn es gibt im Grunde keine andere. Die Frage kann nur sein, wie diese Kraft ohne Auslösung durch dogmatische Annahmen zur wirksamen Äußerung gelangen könne. Damit stehen wir aber schon bei der Frage nach dem Wie?

Auch der Beantwortung dieser zweiten Frage aber sind wir schon näher gerückt, indem wir den Begriff der Kraft eingeführt haben. Freilich ist dieses Wort vieldeutig, und kann insbesondere in unserem Zusammenhange zu mannigfachen Mißverständnissen den Anlaß geben. Dennoch bin ich weder in der Lage, es zu vermeiden, noch auch, es in einer wissenschaftlich befriedigenden Weise zu definieren. Denn jene „Kraft", auf die es uns hier ankommt, die sich in der Wunschbejahung äußert, und die wir vorläufig die geistige nennen können, obwohl auch sie gewiß nicht der körperlichen Grundlage entbehrt, — diese „Kraft", sage ich, bezeichnet eine Tatsachengruppe, die (wie das ganze Gebiet, zu dem sie gehört) von der Biologie überhaupt noch nicht ernstlich ins Auge gefaßt werden konnte, und zu deren wissenschaftlicher Beschreibung die Begriffe dieser Disziplin infolgedessen auch noch lange nicht tauglich sind. Es bleibt deshalb nur übrig, diesen Ausdruck in seiner populären Bedeutung zu verwenden, mit dem Bewußtsein, daß er einer künftigen biologischen Präzisierung ebenso bedürftig als würdig ist.

Die einfachste Zelle bedarf eines gewissen Kraftminimums, um sich zu ernähren und zu verteidigen, kurz um sich zu erhalten. Steigert sich jedoch ihre Kraft über dieses Minimum hinaus, tritt also über jenes Kraftminimum hinaus noch ein Kraftüberschuß auf, dann kommt dies nicht mehr ihrer Erhaltung zugute, sondern sie spaltet sich: es entstehen zwei neue Individuen, und das alte Individuum geht zugrunde. Dieser Tatbestand bleibt, mit den entsprechenden Änderungen, auf allen Stufen der Entwicklung derselbe. Überall entspricht einem

gewissen Kraftminimum ein engster Kreis von Bedürfnissen und Interessen, welche auf die Selbsterhaltung des Individuums abzielen; einem darüber hinausgehenden Kraftüberschusse ein weiterer Kreis von Bedürfnissen und Interessen, deren Befriedigung aber vielfach den wirklichen oder doch möglichen Untergang des Individuums involviert. So auch beim Menschen. Der engere Interessenkreis ist jener, den wir als den egoistischen oder selbstischen zu bezeichnen pflegen, indem wir die Ausdrücke Ich und Selbst auf ihn vorzugsweise anwenden, weil ein bestimmter Zustand der eigenen Person dasjenige ist, was uns als Ergebnis der Befriedigung dieser Bedürfnisse vorschwebt: dieser befriedigte Zustand kommt uns zum Bewußtsein als die Lust des Genusses; die auf sie gerichteten Bedürfnisse empfinden wir als den Drang der Begierde. Den weiteren Interessenkreis bezeichnen wir als den der Selbstlosigkeit oder Selbstvergessenheit, weil dasjenige, was uns hier als Ergebnis der Befriedigung vorschwebt, nicht mehr ein Zustand der eigenen Person ist, sondern ein objektives Resultat: entweder ein Zustand anderer Lebewesen, oder das Entstehen eines unpersönlichen Werkes. In jenem Falle sprechen wir von liebender Hingebung, in diesem von schöpferischer Produktivität. In beiden liegt ein Kraftüberschuß vor, der sich auszuströmen und auszuwirken strebt. In beiden aber geschieht diese Ausströmung und Auswirkung vielfach auf Kosten der Selbsterhaltung: die Selbstlosigkeit wird zur Selbstüberwindung, und führt häufig genug zur Selbstaufopferung. Auch die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist von Lustzuständen begleitet; wir werden ihrer Eigenart am ehesten gerecht werden, wenn wir sie als die Freudigkeit der Liebe und des Schaffens bezeichnen.

Von hier aus ergibt sich leicht das Verhältnis dieser beiden Typen zum äußeren Schicksal, und damit zu der Forderung der inneren Freiheit. Die Interessen des engeren Kreises bedürfen zu ihrer Befriedigung bestimmter äußerer Ereignisse: der Hunger der Nahrung, die Sinnlichkeit der Wollust, die Habsucht des Be-

sitzes, der Ehrgeiz der Anerkennung usw. Diese Ereignisse hängen vom äußeren Schicksal ab. Bleiben sie aus, so ist die Wunschverneinung von selbst gegeben. Auf diese Weise also wird der Mensch vom Schicksal abhängig; er ist innerlich unfrei: der geringeren Kraftsumme entspricht das Angewiesensein auf günstige äußere Umstände. Das größere Kraftquantum des weiteren Interessenkreises ist auf solche nicht angewiesen. Hier geschieht ja die Tätigkeit nicht um der Erzielung eines bestimmten Effektes willen, sondern sie ist Selbstzweck, und zieht nur den Effekt gelegentlich nach sich. Wird die eine Tätigkeit, der eine Effekt vom Schicksal vereitelt, so tut eine andere und ein anderer denselben Dienst (denn natürlich verstehe ich hier unter „Liebe" nicht die noch höchst eingeschränkte Teilnahme an dem Wohle nahestehender Individuen, sondern die allgemeine Caritas). Unbeschadet des Wechsels der Entladungsbahn bleibt die Kraftentladung selbst die gleiche, und mit ihr die Freudigkeit. Die Möglichkeit der Wunschbejahung also ist in allen Fällen gegeben. So wird der Mensch vom Schicksal unabhängig und innerlich frei.

Er befindet sich in einer ähnlichen Lage wie das spielende Kind. Auch ihm kommt es lediglich darauf an, in spielender Tätigkeit seinen Kraftüberschuß zu verausgaben. Kann es nicht Reif spielen, so spielt es Ball. Kann es den Ball nicht nach links werfen, so wirft es ihn nach rechts. In jedem Fall kann es zufrieden sein, freudig und glücklich. Und obendrein heiter, im Bewußtsein dieser seiner Unabhängigkeit; denn jedes Bewußtsein eigener Überlegenheit wird von Heiterkeit begleitet. Käme es aber diesem Kinde darauf an, einen bestimmten Effekt zu erzielen; wäre für ihn nur an eine bestimmte Stellung des Reifes oder Balles eine Lust des Genusses geknüpft; machte es diese Lust zum Ziel seiner Begierde; wäre m. a. W. seine Tätigkeit nicht Spiel, sondern Ernst; alsbald würde es seine Unabhängigkeit und Freiheit, und mit ihr seine Freudigkeit und Heiterkeit verlieren, und dem Menschen gleichen, der in Sorge und Angst den Gegenständen seiner Begierde nachjagt. Und ebenso

steht es mit jedem, der im richtigen Geiste einem Spiele folgt, und auch seine „ungünstigen“ Wendungen lächelnd hinnimmt, weil es ihm ja nicht darauf ankommt, zu siegen, sondern zu spielen, während er alsbald in Sorge und Unruhe verfallen müßte, sobald er Gewinn und Verlust als wahre Güter und Übel, das Spiel selbst als Ernst betrachten wollte.

Diese Stellung nun, die der Spielende zu seinem Spiel einnimmt, brauchen wir nur zu übertragen auf die Stellung des Lebenden zu seinem Leben, um die Möglichkeit einer inneren Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen einzusehen. Innere Freiheit, werden wir dann sagen, ist möglich, wo soviel Kraft vorhanden ist, daß sie zu ihrer Betätigung günstiger äußerer Umstände nicht bedarf; wo das Ziel des Lebens nicht gesetzt wird in das passive Erleben jener genußreichen Zustände, auf die unsere Begierden sich richten, und über alles in die Erhaltung des eigenen Ich, sondern in das aktive Ausströmen der eigenen Kraft in Hingebung und Produktivität, auch wenn darüber das eigene Ich zugrunde geht. Denn jenes Ziel ist vom Schicksal abhängig, seine Lust unsicher, mit Unruhe, Trauer und Verzweiflung durchsetzt; dieses ist vom Schicksal unabhängig, seine Freudigkeit samt Ruhe, Fassung und Heiterkeit unwandelbar. Dort ist die Wunschverneinung unausweichlich, hier die Wunschbejahung allezeit möglich. Darum ist jenes das innerlich unfreie, dieses das innerlich freie Leben.

Noch eine Bemerkung scheint am Platze, ehe wir weiter gehen. Auch das Leben seiner Nebenmenschen müßte der innerlich freie Mensch ebenso anzusehen lernen, wie das eigene. Die Liebe, die wir als ein Hauptmittel zur inneren Befreiung kennen gelernt haben, darf nicht verstanden werden als ein Sichabhängigmachen von dem äußeren Schicksale des anderen. Denn das hieße unfrei werden, nicht frei. Die adäquate Äußerung des Kraftüberschusses kann nicht darin bestehen, sich in den Dienst aller fremden Kraftminima zu stellen. Der fremde Genuß und die fremde Entbehrung können nicht anders aufzufassen sein als die entsprechenden eigenen Zustände. Sonst schleicht durch

alle Tore des Mitgefühls die Wunschverneinung, und mit ihr das Unglück und die Unfreiheit wieder herein. Jener „Altruismus“, der auf den Dienst des fremden Egoismus hinausläuft, und der Selbstsucht nichts entgegenzustellen hat als die Andersucht, ist in sich widerspruchsvoll: er postuliert einen absoluten Wert von Nahrung und Wollust, Reichtum und Ehre, Gesundheit und Leben, nachdem diese Dinge eben erst in ihrem inneren Unwerte erkannt worden sind. Sondern die Liebe, die aus der inneren Freiheit kommt, ist ein Helfen um des Helfens willen, ein Sichhingeben aus innerer Kraftfülle, das sich an sich selbst genug ist, und es nicht als ein Übel empfindet, wenn es sein einzelnes, konkretes Ziel nicht erreicht; ein Abstreifen aller Abwehr- und Angriffsinstinkte in dem Gefühle, dass derjenige ihrer nicht bedarf, der sich bewußt ist, geborgen zu sein vor allem wahren Übel, weil er in seinen Lebenszielen unabhängig ist von jedem äußeren Schicksal. Dieses Bewußtsein aber, wäre es vollendet, wäre das vollkommene Bewußtsein der inneren Freiheit.

Ich sage, es *wäre* das vollkommene Bewußtsein der inneren Freiheit — denn wir dürfen uns nicht verhehlen, und ich habe das schon früher betont: die innere Freiheit ist ein *Ideal*, und als solches nie vollkommen erreichbar. Möglich ist nur die Annäherung an diesen Grenzwert. Sie werden mir erlassen, das im einzelnen nachzuweisen. Um so notwendiger ist es, bei dieser Einsicht selbst einen Augenblick zu verweilen, und aus ihr einige Folgerungen abzuleiten, die für die praktische Lebensauffassung, und damit auch für die Beurteilung der antiken Gedankensysteme von der größten Bedeutung sind.

Für denjenigen, der ein Ideal erreicht hätte, würde es keine Forderungen mehr in sich schließen. Solche hält es nur demjenigen entgegen, der ihm erst nachstrebt. So auch das Ideal der inneren Freiheit. Der innerlich freie Mensch könnte denken und fühlen, tun und lassen was er will; aus dem Gesichtspunkte der inneren Freiheit wäre es logisch unmöglich, ihm darüber Vorschriften zu geben. Nicht so der unvollkommene, der wirk-

liche Mensch. Für ihn bedeutet das Ideal die Forderung, sich ihm stetig anzunähern, sich fortschreitend zu befreien. Diese Forderung wird aber, unbeschadet des gleichen Zieles, einen verschiedenen Inhalt haben, je nach der Verschiedenheit des Ausgangspunktes; denn die Wege, die von verschiedenen Ausgangspunkten zu einem und demselben Ziele führen, können, ungeachtet ihrer Konvergenz, doch unmöglich zusammenfallen. Verschieden aber sind in unserem Falle die Ausgangspunkte in der Tat; denn sie sind nichts anderes, als die unvollkommenen Individualitäten eines jeden. Aber die unvollkommenen Individualitäten sind zugleich individuelle Unvollkommenheiten. Der eine wird in dieser, der andere in jener Hinsicht von der inneren Freiheit besonders weit abstehen: jenem wird es besonders schwer fallen, mit innerer Freiheit zu genießen, diesem, mit innerer Freiheit zu entbehren. Bestimmte Genüsse, bestimmte Entbehrungen werden dem einzelnen besonders leicht oder besonders schwer in der rechten Weise gelingen; in bezug auf eine bestimmte Liebe, auf ein bestimmtes Schaffen wird er sich als besonders unfrei erfinden. Daraus wird sich jedem seine besondere Aufgabe ergeben: in mancher Richtung wird seine Vervollkommnung besonders dringlich, manche Seiten des Ideals werden ihm in hervorragenderem Maße zugänglich sein. So werden individuelle Lebensregeln entstehen, die sich wieder allgemeineren Ratschlägen werden unterordnen lassen. Doch alles dieses wird nur den Suchenden angehen, nicht den Findenden, der ihnen als gemeinsames Vorbild vor Augen steht. Beides auseinanderzuhalten, ist im Interesse der begrifflichen Klarheit von der äußersten Wichtigkeit.

Indem nun die Suchenden auf verschiedenen Stufen der Annäherung an das Ideal der inneren Freiheit sich selbst und einander antreffen, werden sie auch im Namen dieses Ideals Werturteile fällen. Diese Werturteile werden die Grade der inneren Freiheit, welche die einzelnen einnehmen, zu Gegenständen haben, d. h. die Charaktere, gemessen an dem Maße des Ideals. Ich sage mit Bedacht: die Charaktere, nicht einzelne Handlungen

2*

oder Gesinnungsweisen. Denn wir sahen schon: dieselbe Handlung kann aus innerer Freiheit oder aus innerer Unfreiheit hervorgehen. Aber ebenso auch dieselbe Gesinnungsweise: wie z. B. das Mitleid bald ein den Menschen knechtender Drang, bald der Ausfluß innerlich freier Liebe sein kann. Und diese Werturteile werden gefällt werden auf Grund jener beiden Gefühle, mit denen wir überhaupt auf die Wahrnehmung von Kraft oder Schwäche reagieren: nämlich auf Grund von Achtung oder Verachtung. Also je nach dem Grade seiner inneren Freiheit oder Unfreiheit wird ein Charakter Gegenstand der Achtung oder Verachtung sein.

Durch diese beiden Punkte nun ist aber dieses ganze System von Werturteilen, welche im Namen des Ideals der inneren Freiheit gefällt werden, und welches wir das ethische nennen wollen, unterschieden von einem anderen System von Werturteilen, die wir in der Gesellschaft vorfinden, und welches das moralische heißt. Denn die Moral beurteilt nicht den Menschen als Ganzes, sondern seine einzelnen Gesinnungsweisen, und zwar nicht auf Grund von Achtung und Verachtung, sondern auf Grund von Anerkennung und Entrüstung. Hier kommt es darauf an, welche Gesinnung ein Mensch bekundet; und wenn diese Gesinnung eine solche ist, die ihn dazu führen kann, seinen Mitmenschen zu schaden, so reagieren wir darauf mit Entrüstung, welche nichts anderes ist, als unser Mitgefühl mit dem Vergeltungsbedürfnis des (wirklicher oder möglicher Weise) Geschädigten. Dort dagegen kommt es lediglich an auf das Maß von Kraft, das einen Charakter auszeichnet; und wenn dieses geringer ist als das Durchschnittsmaß, so reagieren wir darauf mit Verachtung, d. i. dem Gefühl unserer überlegenen Kraft. Offenbar sind diese beiden Dinge sachlich voneinander deutlich unterschieden, und wenn sie herkömmlicher Weise unter den einheitlichen Begriff der Sittlichkeit zusammengefaßt werden, so ist dies nicht anders zu beurteilen, als jener vielfache Mangel an „Differenzierung“, der uns in allen Beziehungen auf primitiven Stufen der Entwicklung entgegentritt: ganz ähnlich z. B.,

wie auch die Begriffe des *Rechts* einerseits, der *Moral* andererseits sich erst sehr allmählich voneinander gesondert haben,—der Moral, die, wie gesagt, die *Gesinnung*, des Rechts, das die *Tat* zum Gegenstande seines Urteils macht. In Wahrheit ist dieser Fall mehr als ein Beispiel, er ist eine vollkommene Parallele. Ein Mensch kann sich sein Leben lang in den Schranken des Rechtes halten, und doch eine unmoralische Gesinnung haben. Ebenso kann ein Mensch eine durchaus moralische Gesinnung besitzen, und doch ein ethisch minderwertiger Charakter sein. Aber noch mehr! Verstöße gegen das Recht werden in aller Regel auch moralische Defekte involvieren (der Mörder z. B. wird in fast allen Fällen des Mitgefühls entbehren); aber in gewissen Ausnahmsfällen mag das juristische Recht zugleich moralisches Unrecht sein (z. B. im Falle der hartherzigen Exekution eines Schuldners). Ebenso nun wird auch die unmoralische Gesinnung in aller Regel einen ethisch minderwertigen Charakter bekunden (die Lüge z. B. der Feigheit, die Unredlichkeit der Genußsucht entspringen); aber in gewissen Ausnahmsfällen mag die moralische Mehrwertigkeit zugleich ethische Minderwertigkeit sein (z. B. im Falle der Verzweiflung über fremdes Unglück). Es ist also selbstverständlich, daß die Differenzierung des ethischen und des moralischen Systems, die sich aus der Begründung des ersteren auf das Ideal der inneren Freiheit ergibt, die Existenzberechtigung der Moralität ebensowenig aufhebt, als jene des Rechtes durch seine Unterscheidung von der Moral aufgehoben wird. Übrigens wäre es ein Irrtum zu glauben, daß dies eine dem Ideal der inneren Freiheit eigentümliche Konsequenz wäre. Dieselbe müßte sich vielmehr aus jedem Ideal ergeben, das den Anspruch macht, das ganze Leben zu beherrschen und der Entwicklung des menschlichen Gesamtcharakters voranzuleuchten. Denn zu dieser *positiven* Funktion ist die Moralität ebenso unfähig wie das Recht, weil beide im wesentlichen den *negativen* Charakter einer Schranke haben, wie sich das darin ausspricht, daß ihre Forderungen vorwiegend die Gestalt von Verboten zeigen. Du sollst nicht!, das ist

das Wesen eines Zaums, aber nicht eines Sporns. Jedes positiv lebensbeherrschende Ideal hat deshalb auch mehr oder weniger deutlich diese Unterscheidung gemacht[1]. Der Gegensatz, den Paulus wie Luther zwischen den Verboten des Alten und den Geboten des Neuen Testamentes gemacht haben, fällt mit diesem Unterschiede zusammen. Das „Gesetz des Zornes" entspricht dem moralischen, das „Gesetz der Gnade" dem ethischen System. Dort werden einzelne Handlungs- und Gesinnungsweisen verboten, hier wird die Glaubensstärke geboten, die, wie wir gesehen haben, im Grunde mit der inneren Freiheit zusammenfällt. Ja, auch die Möglichkeit des Konflikts ist nicht verborgen geblieben: wird ja nach dem „Gesetz der Gnade" gerechtfertigt, auch wer gegen das „Gesetz des Zornes" verstößt, wenn nur sein Glaube stark bleibt. Hat doch sogar Luther, naheliegende Mißverständnisse befürchtend und vielleicht überschätzend, zu der Äußerung sich hinreißen lassen, das Gesetz der Gnade solle man den Bauern nicht predigen; denn sie möchten es mißverstehen, und darin die Erlaubnis zu Mord und Brandstiftung erblicken. Auch Spinoza hat, freilich nicht mit ausdrücklichen Worten, zwischen dem „nützlichen" und dem „freien" Leben denselben Unterschied gemacht; und ebenso hat Fichte dem Standpunkte der „gewöhnlichen Sittenlehre" den der „wahren und höheren Sittlichkeit" mit ebensoviel Nachdruck als Klarheit entgegengesetzt. Was dieser in seiner „Anweisung zum seligen Leben" (namentlich von der fünften Vorlesung an) hierüber gesagt hat, ist unvergänglich, und würde einer reiferen

[1]) Ich könnte sie sehr deutlich schon in den Upanishad's aufzeigen, wo durchaus die Seligkeit der Erlösung dem Lohn der guten Werke entgegengesetzt, und gelehrt wird, daß jene auch durch böse Werke nicht beeinträchtigt werde. Man vgl. zum Beispiel die an Entschiedenheit nicht zu überbietende Stelle: Kaushitaki-Upanishad 3. 1 (Deussen, 60 Upanishad's des Veda, S. 43f.), oder die andere: Brihadaranyaka-Upanishad 4. 4. 22 f. (Deussen a. a. O. S. 480); ferner die Erläuterungen des Çankara zu der „Çariraka-Mimansa" des Badarayana, Sutram IV. 1. 13 (Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 704 ff.). Doch würde ein näheres Eingehen auf diese Gedankenwelt Vorerörterungen erfordern, die für diese Stelle zu umständlich wären.

und edleren Zukunft mehr Stoff zur Würdigung und Bewunderung geben, als alles, was seither über Fragen der Ethik gesagt oder geschrieben worden ist.

Doch, geehrte Zuhörer, wir sind hiermit unvermerkt bis zu der letzten Frage vorgedrungen, die wir in dieser einleitenden Vorlesung behandeln wollten. Wir haben gesehen, daß und wie innere Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen theoretisch möglich ist. Wir haben noch zu fragen, ob sie sich (annäherungsweise natürlich) auch als geschichtlich wirklich darstellt. Und eben haben wir zwei Männer genannt, deren Lehre allein diese Frage im bejahenden Sinne entscheiden würde. Denn wer sie kennt, dem bürgen die Namen Spinoza und Fichte dafür, daß sie nichts gelehrt, was sie nicht aus der inneren Erfahrung ihres Lebens geschöpft hatten. Ihre Lehre aber statuiert nicht nur, wie eben ausgeführt, den Unterschied von Moralität und Ethik, sondern sie legt auch dieser letzteren das Ideal der inneren Freiheit zugrunde.

Denn dies ist die Lehre des Spinoza: die Welt als ein notwendiges Ganzes begreifen, dessen Teile anders zu wünschen, als sie sind, töricht ist; und diesem Ganzen freudige und ergebene Liebe zuwenden, und so von jeder Abhängigkeit dem Schicksal gegenüber sich befreien.

Und dies ist die Lehre Fichtes: die wahre Sittlichkeit und Glückseligkeit erblicken in der stetigen Annäherung an das Ideal; dieses Ideal aber denken als die völlige Überwindung des auf Genuß gerichteten natürlichen Triebes durch den sittlichen Trieb, der nur mehr die reine, lautere Tätigkeit um ihrer selbst willen bezweckt; und so fähig werden, den eigenen Willen in Einklang zu setzen mit dem Lauf der Welt, um in diesem Einklang, wo nicht „glücklich“, so doch „selig“ zu sein.

Dies aber, nur mit etwas anderer Betonung, wie ich früher sagte, war auch schon die Lehre des Buddha: aufheben den „Durst“ der Begierde und das „Haften“ am Genuß, und eben damit die Abhängigkeit vom feindlichen Schicksal und das

Leiden; und fürder dahinleben im seligen Bewußtsein der Erlösung[1].

Eben dieses aber, und damit kehren wir endlich zu unserem Ausgangspunkte zurück, ist auch die einstimmige Lehre der Alten, nur mit leichter Verschiedenheit der Stimmungsfarbe und der theoretischen Begründung, wie dies eben dem Charakter und dem Intellekt der einzelnen unter ihnen entspricht. Ihr Grundgedanke aber ist Einer, und es ist derselbe, den ich eben vor Ihnen entwickelt habe. Freilich nur entwickelt, und weder begründet noch gewürdigt. Allein diese weiteren Aufgaben würden ebenso den Rahmen dieser Vorlesungen überschreiten, wie innerhalb desselben ihre Erfüllung entbehrt werden kann. Jenes, weil eine Würdigung dieser Lebensansicht unmöglich wäre, ohne ihr andere Ansichten vergleichend gegenüberzustellen, und ohne eingehend die Maßstäbe zu untersuchen, die einer Abschätzung ethischer Prinzipien und Ideale überhaupt zugrunde gelegt werden können; dieses, weil zum Verständnis der antiken Lehren

---

[1]) Auch hier wäre wieder die Erlösungslehre der Upanishad's heranzuziehen. Doch beschränke ich mich aus dem eben angeführten Grunde auf die Namhaftmachung zweier Stellen (Chandogya-Upanishad 7. 25. 2 und 8. 1. 6; Deussen a. a. O. S. 186 und 190), an der als die Frucht der Erlösung ausdrücklich „ein Leben in Freiheit“ bezeichnet wird.

Ebenso ließe sich leicht zeigen, daß dies der wahre Sinn der „ewigen Wiederkunft“ bei Nietzsche ist, wie er ihn namentlich in dem nachgelassenen „Willen zur Macht“ klar und unmißverständlich ausgesprochen hat. Vgl. Werke, Band XV. Aph. 385, 461, 476 (S. 411 f., 472, 483); aber auch Aph. 10, 141, 163, 213, 457 (S. 22, 137, 157, 208, 466); ferner Aph. 188, 394; 191, 217, 331 (S. 185, 424; 187 f., 211, 353 f.). Die zuletzt angeführten Stellen bieten Parallelen zu dem, was oben über die Differenzierung von moralischer und ethischer Beurteilung ausgeführt wurde. An den ersteren aber tritt unzweideutig der Gedanke hervor: die größte innere Kraft müßte die Wunschbejahung von Allem setzen, was in der Welt enthalten ist, und deshalb imstande sein, die Welt auch dann freudig zu bejahen, wenn sie stets so wiederkehrte, wie sie ist, ohne durch „höhere“ Entwicklungsstufen gerechtfertigt zu werden. Darum beginnt der Abschnitt „Dionysos“ mit den Worten (Aph. 459, S. 469): „Eine Höhe und Vogelschau der Betrachtung gewinnen, wo man begreift, wie alles so, wie es gehen sollte, auch wirklich geht: wie jede Art ‚Unvollkommenheit‘ und das Leiden an ihr mit hinein in die höchste Wünschbarkeit gehört.“

nur ein Wissen von ihrem gemeinsamen Grundgedanken, nicht aber ein Urteil über denselben erfordert wird. Dieses Urteil also behalten wir durchaus jenen Untersuchungen vor, die zusammen ein System der normativen Ethik bilden müßten; dort mag über den Wert und die Bedeutung des Ideals der inneren Freiheit das letzte Wort gesprochen werden, wenn anders die Wissenschaft ein solches über diese Dinge zu sprechen überhaupt vermag. Hier bedeutet uns dieses Ideal eine gegebene Größe: einen Standpunkt, den wir für einige Stunden einnehmen wollen, um von ihm aus die verschiedenen Versuche zu betrachten, die das Altertum zur Formulierung dieses Ideals unternommen hat, und um an diesen Versuchen eine durchaus immanente Kritik zu üben. Nicht darauf also kam es in dieser einleitenden Vorlesung an, Ihnen diesen Standpunkt als den einzig möglichen oder berechtigten nachzuweisen, sondern nur darauf, Sie vorerst einmal auf ihn zu stellen. Ist mir aber dies gelungen, so stehen wir da, wo wir stehen müssen: wir kennen das Thema, und sind so vorbereitet, die Variationen zu verstehen. Wir kennen das Ideal der inneren Freiheit, und sind so vorbereitet, die Lebensauffassung der griechischen Philosophen zu verstehen — die gemeinsame Lebensauffassung in ihren verschiedenartigen Erscheinungsformen: vorbereitet durch Heraklit; begründet von Sokrates; fortgebildet durch Antisthenes, Aristipp und Platon; vollendet von Zenon; verfallend in Epikur und Pyrrhon; ausklingend in Plotin. Durch diese Namen ist der Stoff dieser Vorlesungen bezeichnet und gegliedert.

DIE LEBENSAUFFASSUNG DER GRIECHEN IM ALLGEMEINEN

ZWEITE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben das letztemal das Ideal der inneren Freiheit sachlich betrachtet und einigermaßen gewürdigt, und uns damit den Schlüssel zum Verständnis der antiken Ethik verschafft, wenn anders dieses Ideal in der Tat all den verschiedenartigen Richtungen als gemeinsamer Grundgedanke (oder vielleicht noch besser: als gemeinsame Grundtendenz) zugrunde liegt, welche die Lebensauffassung der alten Philosophen uns zeigt. Und so können wir ohne weitere Vorbereitung unserem eigentlichen Gegenstande uns zuwenden.

Dieser Gegenstand ist die antike Ethik. Aber antike Ethik heißt griechische Ethik. Denn der merkwürdige Mangel, noch mehr an philosophischer Begabung als an philosophischem Interesse, den das römische Volk nie überwunden, ja den es sogar einigermaßen auch noch auf die modernen romanischen Völker übertragen hat, zeigt sich in der Ethik nicht minder als in den anderen philosophischen Disziplinen. Alles römische Philosophieren, von dem wir unmittelbar oder mittelbar Kunde haben, ist ohne Ausnahme ein Ableger der griechischen Spekulation. Ja, in den meisten Fällen ist es noch weniger als das: lateinische Übersetzungen, Bearbeitungen und Kompilationen griechischer Vorlagen sind noch häufiger als lateinisch geschriebene Beiträge zum griechischen Gedankenkreise. Wenn wir auch die verlorenen Schriften der pythagoreïsierenden Sextier und die erhal-

tenen des Stoikers Seneca zu der zweiten Gruppe rechnen wollen, so wird man doch nicht umhin können, die meisten der eklektischen Werke Ciceros und wohl auch Varros, sowie das Lehrgedicht des Epikureers Lucrez der ersten zuzuzählen. Wir haben es also im folgenden fast ausschließlich mit hellenischen Gedanken zu tun.

Ich sage „hellenisch“ — und sofort steht vor unserem geistigen Auge jenes typische Bild, das man übereingekommen ist, für das des Hellenen auszugeben: das Bild eines Mannes, der, schönen Körpers, offenen Auges, raschen Geistes, künstlerisch veranlagt, seine Triebe „auslebt“, aber durch weises Maßhalten sie miteinander in Einklang setzt, sein Leben zu einem harmonischen Kunstwerke gestaltet, und dabei, ein freier Mensch unter freien Staatseinrichtungen, seine Person dem Dienste seiner Vaterstadt widmet. Dieses typische Bild ist im wesentlichen eine Fälschung, und zwar eine, wenn auch gutgläubige, tendenziöse Fälschung. Genauer gesprochen: es ist das, von Widersprüchen durchtränkte Residuum einer Reihe sukzessiver Fälschungen. Welche typische Erscheinung immer nämlich Europa in den letzten Jahrhunderten bekämpfte, es mußte der Hellene ihr Gegenbild abgeben. Er war, wenn Sie mir einen Ausdruck von zweifelhaftem Geschmacke verzeihen wollen, der Fahnenstock, an dem jede Generation das Banner ihres Ideals gehißt hat. Für die Männer der Renaissance war die Antike die einzige außerhalb des christlichen Kulturkreises geschichtlich gegebene Realität, und damit der natürliche Stützpunkt für die beginnende Reaktion gegen die Alleinherrschaft christlicher Ideen. So ist sie in die Rolle des „Ideals um jeden Preis“ hineingewachsen, und seither ist der Grieche, je nach der Mode des Jahrhunderts, bald ein mystischer Seher, bald ein aufgeklärter Rationalist; bald ein Vertreter kosmopolitischer „Humanität“, bald ein solcher des selbstgewissen Nationalbewußtseins; bald ein Bewunderer klassischer Ruhe, bald ein Adept romantischen Schwunges; bald ein selbstherrliches Individuum, bald ein entsagungskräftiger Patriot; bald ein stürmischer Freiheitskämpfer, bald eine aristokratische Herren-

natur gewesen. Denken Sie sich nun, man hätte von ihm in allen diesen Stellungen photographische Aufnahmen auf einer und derselben Platte gemacht, so können Sie sich leicht vorstellen, wie einheitlich, wie deutlich und wie richtig das Bild geworden sein müßte, das als Ergebnis all dieser Metamorphosen übrig geblieben wäre. Wie war es aber möglich, daß die Griechen so verschieden überhaupt gedeutet werden konnten? Bei einem Volke, das, wie andere auch, eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von Charakteren einschloß, und im Laufe einer über tausendjährigen Geschichte Herrschaftsphasen verschiedenster Geistesrichtungen einander ablösen sah, scheint dies nicht einmal besonders verwunderlich. Auch andere Völker würden für eine derart vorschnell verallgemeinernde Betrachtungsweise sehr disparate Eindrücke ergeben: auch der Typus des „Galliertums“ würde sich nicht gerade durch besondere Einheitlichkeit auszeichnen, wenn er von Rabelais und Corneille, von Voltaire und Rousseau, von Richelieu und Mirabeau, Danton und Napoleon, von Pascal und Diderot in gleicher Weise abgezogen werden sollte. Was in einem Volke von Nationalcharakter vorhanden ist, pflegt so tief zu liegen, daß es zur Darstellung von Typen und Idealen sehr ungeeignet ist. Es kann, je nach den Umständen der Zeit und der Individualität, eine sehr verschiedene Ausprägung finden, und liegt sicherlich — „jenseits von gut und böse“ — in den psychophysischen Elementarvorgängen und in der Art ihrer Verbindung. Ohne den Anspruch erheben zu wollen, von diesen völkerpsychologischen „Urphänomenen“ eine erschöpfende Analyse zu geben, scheint es mir doch zweckmäßig, mit ein paar Worten einige Gesichtspunkte zur Beurteilung der griechischen Volksart auf unserem Wege wenigstens flüchtig zu berühren.

Mit all den Vorbehalten, die bei der Behandlung einer so bedenklichen Materie unerläßlich sind, darf man vielleicht sagen, daß der Grieche mit einer ungewöhnlichen Lebhaftigkeit der Anschauung und Phantasie, mit einer ebenso ungewöhnlichen Beweglichkeit des Geistes, und mit einer nicht minder seltenen

Heftigkeit der Gefühls- und Begehrungsreaktion auf äußere Eindrücke, zwei Eigenschaften verband, die den Grund zu seiner exzeptionellen Bedeutung gelegt haben: eine außerordentlich feine Empfindung für Unterschiede und Ähnlichkeiten, und eine ganz besondere Stärke der Leidenschaft. Auf der ersten beruht der Sinn für das Typische, das Wesentliche der Erscheinungen, und so wächst aus ihr die spezifische Befähigung der Hellenen für die Auffindung wissenschaftlicher Begriffe sowohl als auch künstlerischer Musterbilder hervor. Die zweite, die so stark war, daß der Affekt durch alle momentane Reaktion nicht aufgezehrt werden konnte, hat in politischer Hinsicht sowohl die Stabilisierung irgend einer Verfassungsform als auch die Bildung eines nationalen Gesamtstaates verhindert (als welches beides nur durch die Bescheidung bei einem dauernden Kompromiß hätte zustande kommen können), und so den äußeren Untergang der Nation herbeigeführt; allein indem sie das Individuum von einer schmerzlichen Enttäuschung zur anderen, und den Staat von Krise zu Krise führte, erzwang sie jene Reaktion gegen das ungehemmte Walten der Naturtriebe, welche der Anfang ethischer Besinnung ist; und indem sie dieser Reaktion jene Kraft zur Verfügung stellte, die zu ihrer ernstlichen Durchführung und Umsetzung ins Leben erforderlich war, vermochte sie aus jenem Anfang eine folgenreiche und fruchtbare Entwicklung hervorzutreiben.

Diese Reaktion gegen den bloßen Naturtrieb hat (von der eigentlich philosophischen Ethik zunächst abgesehen) im wesentlichen zwei Formen angenommen, die, wenn auch mit wechselnder Bedeutung, während der ganzen Dauer griechischer Geschichte nebeneinander bestanden haben. Ihre Verschiedenheit aber scheint mir mit einer gewißen Wahrscheinlichkeit auf soziale und wirtschaftliche Unterschiede sich zurückführen zu lassen.

Alle Hellenen waren Herren, in dem Sinne, daß neben und unter ihnen ein Volk von Knechten der eigentlichen Handarbeit oblag. Aber in dieser Herrenklasse selbst konnte man seit jeher zwei Schichten unterscheiden: eine wohlhabende Schicht von großgrundbesitzenden Patriziern, und eine in gedrückten Ver-

hältnissen lebende Schicht von Kleinbürgern und Kleinbauern. Zwischen diesen beiden Klassen hat der säkuläre Kampf zwischen Aristokratie und Demokratie gewütet; und dieser Gegensatz tritt uns schon in den ältesten Erzeugnissen der griechischen Poesie entgegen: Homer ist der Dichter der Großen, Hesiod der der kleinen Leute.

Im Anschlusse nun an diese beiden Gruppen der Bevölkerung dürfte sich auch jener ethische Gegensatz entwickelt haben, von dem ich sprechen will, ohne daß er deshalb mit ihrer Scheidung durchaus hätte zusammenfallen müssen.

Der wohlsituierte Aristokrat, der all seine Leidenschaften befriedigen konnte, und der nur die Erfahrung machte, daß dieses unbeschränkte Gewährenlassen ihn von einer bedenklichen Unternehmung in die andere riß — ihm mußte der Gedanke naheliegen, seine Triebe zu mäßigen, sie untereinander ins Gleichgewicht zu setzen, mit anderen Worten: seine Zwecke zu einem abgestuften System zu ordnen, sein Leben harmonisch zu gestalten! Und so wie er selbst auf diese Weise zu innerlicher Befriedigung gelangte, so mußte er auch dasselbe Verhalten bei seinem Standesgenossen gutheißen, den es aus einer steten Gefahr für Stadt und Partei zu deren tauglichem Gliede machte. So entsteht im Kreise der von keiner äußeren Macht beherrschten Großen der Gedanke der Selbstbeherrschung, oder, wie der Grieche dies ausdrückt, der Heil-Sinnigkeit[1], als des wesentlichen Momentes in einem, dem eigenen Ich zuträglichen, den anderen gefälligen, also, wie der Grieche sagt, einem guten und schönen Leben[2].

Ganz anders stellten sich die Verhältnisse den kleinen Leuten dar, die zwar auch nicht allein von ihrer Hände Arbeit lebten, aber doch um ihre Existenz zu kämpfen hatten. Diesen erschien die Schranke, die jene erst selbst sich setzen mußten, als von außen gegeben. Sie war festgelegt in den Verhältnissen, in dem Gesetz, in der Tradition, in der Tatsache des Voneinanderabhängig-, des Aufeinanderangewiesenseins. Ihre Überschreitung stellte sich

---

1) σωφροσύνη. 2) der καλοκἀγαθία.

hier nicht, wie dort, als eine Verletzung des Maßes dar, sondern als eine Verletzung der Ordnung, als Schuld. Oder richtiger: die uralten, superstitiösen Vorstellungen von Schuldbefleckung und Entsühnung feierten hier eine Auferstehung. Und die ganze Energie der Leidenschaft, die vor dieser Schranke, vor dem heiligen Gesetz, zurückweichen mußte, stellte sich in den Dienst des doppelten Verlangens, vor ungeschehener Verschuldung bewahrt zu bleiben, und von der schon geschehenen entsühnt zu werden. Weihen, Mysterien, Sühnkulte hatte es seit unvordenklicher Zeit gegeben. Aber während diese Dinge in den oberen Schichten des Volkes von einer freieren Lebensordnung absorbiert wurden, die ihrer nur an altgeheiligten Terminen gedachte, wurden sie in den unteren zu lebensbeherrschenden Potenzen. Und während dort oben ein Ideal des selbstgewissen Ebenmaßes sich entwickelt hatte, erwuchs hier unten ein Ideal der Heiligkeit. Damit sind die beiden großen Hauptströmungen gegeben, welche das sittliche Bewußtsein des griechischen Volkes beherrscht haben.

Beherrscht — aber nichts ist natürlicher, als daß diese Herrschaft zu verschiedenen Zeiten eine sehr ungleich verteilte sein mußte. In der alten Zeit, solange der Adel die Kultur monopolisierte, und noch lange nachher, solange die Nachwirkungen dieses Zustandes dauerten — und eine soziale Schicht bleibt tonangebend, Jahrhunderte nachdem ihr die politische Macht entglitten ist —, mußte sich das Patrizierideal als die Oberströmung, das Plebejerideal als die Unterströmung geltend machen. Nur ganz langsam und allmählich, als die letzte und entfernteste Konsequenz der politischen Demokratisierung, ist das letztere emporgekommen, um schließlich die Herrschaft zu erlangen und der Zeit sein Gepräge aufzudrücken. Wir nennen gemeinhin diese Wendung den Verfall der Antike.

Und wo bleibt, werden Sie fragen, bei dieser Darstellung und Einteilung die systematische Ethik der Griechen? Wo bleibt das Ideal der Philosophen? Jenes Ideal der inneren Freiheit, das unserer Betrachtung der griechischen Ethik als Fixpunkt dienen sollte?

Ich erwidere: das Gesagte scheint mir unerläßlich zum geschichtlichen Verständnis eben dieser Philosophenethik. Es zeigt uns den Boden, aus dem sie hervorwächst, die Folie, von der sie sich abhebt, den Rahmen, der sie einschließt. So sehr wir sie bewundern mögen, ist es doch unsere Pflicht, sie auch in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu betrachten. Und dazu ist vor allem erforderlich, daß Sie sich darüber klar seien, daß die philosophische Ethik der Alten keineswegs zusammenfällt mit dem sittlichen Bewußtsein des griechischen Volkes, vielmehr zu allen Zeiten diesem gegenüber eine schroff und bewußt gegensätzliche Stellung eingenommen hat. Auch abgesehen von der großen Masse derer, die gewiß in Hellas nicht minder als anderswo ihren Impulsen nachlebten, und bei denen von einer eigentlichen Sittlichkeit überhaupt nicht gesprochen werden kann, da ihnen die traditionelle Moralität einfach als eine Summe von Antrieben und Hemmungen anerzogen war — auch abgesehen von diesen, sage ich, haben wir uns auch den zu sittlicher Selbstbesinnung erwachten Teil des griechischen Volkes beherrscht zu denken von den beiden Idealen des harmonischen Lebens und der Heiligkeit. Ihnen gegenüber erscheint das philosophische Ideal der inneren Freiheit als ein Neues und Fremdes, als eine dritte und selbständige Weise der Reaktion gegenüber der angeborenen Triebhaftigkeit und Leidenschaftlichkeit des griechischen Stammes.

Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch sie, wie die beiden anderen sittlichen Strömungen, bis zu einem gewissen Grade sozial bedingt gewesen wäre. Im Gegenteil: eine solche Bedingtheit scheint mir wahrscheinlich, und diese einleitende Vorlesung ist wohl der geeignete Ort, Ihnen diese für alle folgenden Systeme giltige Betrachtungsweise darzulegen.

Was ich sagen will, wird Ihnen vielleicht leichter verständlich sein, wenn ich die Besprechung einer analogen, modernen Erscheinung vorausschicke. Die Gesamtheit unserer moralischen Anschauungen besteht aus verschiedenen Schichten, die von dem Strome der geschichtlichen Entwicklung auf dem Boden

unseres sittlichen Bewußtseins zu verschiedenen Zeiten abgelagert worden sind. Neben den bürgerlichen liegen religiöse, neben diesen wieder allgemein menschliche Werte: den Kriegertugenden stehen Christentugenden, und diesen wiederum Persönlichkeitstugenden gegenüber. Nicht nur Mut und Treue, nicht nur Reinheit, Demut und Liebe, sondern auch Würde fordern wir voneinander. Unter dieser Würde verstehen wir vor allem die Treue gegen sich selbst: gegen die eigene Einsicht und gegen das eigene Gefühl. Als verächtlich gilt uns, wer sich verkauft: Mund und Hand ohne Überzeugung, den eigenen Leib ohne Liebe. Dies ist nicht immer so gewesen: das militärische und auch das literarische Söldnertum hat nicht immer als ein entehrendes Gewerbe gegolten; und die „sündige" Leidenschaft ward lange Zeit nicht als ein mildernder, eher als ein erschwerender Umstand bei sittlichen Verfehlungen betrachtet. Erst Fichte hat in die wissenschaftliche Sittenlehre die beiden Forderungen aufgenommen: unter keinen Umständen der eigenen Überzeugung zuwiderzuhandeln, und keine Ehe zu schließen, es sei denn aus Liebe. Fragen wir nun, woher uns diese „sittliche Forderung" kommt, so muss, glaube ich, die Antwort lauten: es handelt sich hier im wesentlichen um den ritterlichen Typus des Edelmannes, wie er sich in den Augen des Bürgers gespiegelt, gesteigert und verallgemeinert hat. Die „Würde der Persönlichkeit" ist das, von der Bourgeoisie idealisierte und demokratisierte Standesbewußtsein des Adels. Der Edelmann war in der Lage, seiner eigenen Gesinnung und seiner eigenen Neigung nachzuleben. Er tat es, ohne darin etwas anderes als das Vorrecht seines Standes, ohne darin insbesondere etwas moralisch Relevantes zu sehen. Der Bürger, sowie er überhaupt den sozialen Begriff des Adeligen zum ethischen Begriff des Edlen verklärte, idealisierte auch den Begriff des Standesgemäßen und gestaltete daraus den des Menschenwürdigen. Denn indem er sich in die Denk- und Gefühlweise der Aristokratie hineinlebte, akzeptierte er innerlich ihren Habitus; aber da dieser für ihn nicht mehr der

seines Standes war, mußte er ihm als der einzig richtige für den Menschen überhaupt erscheinen. Und da auf diese Weise aus einer tatsächlichen Prärogative ein sittliches Postulat geworden war, so fielen von diesem alle jene Einschränkungen ab, die dort die praktischen Verhältnisse mit sich gebracht hatten: es wurde der Begriff der Würde inhaltlich gesteigert, und erhielt als ideale Forderung einen weit umfassenderen und unbedingteren Inhalt, den er als Standesbewußtsein jemals gehabt hatte.

Etwas ähnliches nun scheint auch in Griechenland sich zugetragen zu haben. Der Hellene fühlte sich als Freien im Gegensatze zum Sklaven. Er war als solcher unabhängiger vom Schicksal, er brauchte weniger zu fürchten und zu hoffen; denn er genoß die Sicherheit eigenen Besitzes, und er erkannte neben den Göttern keinen Herrn über sich. Gilt dies aber auch einigermaßen vom Freien im allgemeinen, so natürlich vom Patrizier in erhöhtem Maße. Sich abhängig vom Schicksal, sich besorgt um materiellen Gewinn zu zeigen, galt deshalb als sklavenmäßig; Erhabenheit über diese Sorgen und Interessen als das dem freien Manne, und insbesondere dem Freien kat' exochen, dem Adeligen, anständige Verhalten. Nicht anders, wie auch bei uns Kleinlichkeit in Geldsachen deshalb dem „guten Ton“ widerspricht, weil sie einst die Zugehörigkeit zu einem niederen Stand verriet. (In der Demokratie will jeder Mensch als „nobel“ gelten.) Aber was wir nur als „krämerhaft“ empfinden, empfand der Hellene als „Sklavenart“. Zeigt doch noch das lateinische Wort Liberalität in seiner Ableitung von liber (frei), und nicht anders das entsprechende griechische Wort[1], wie vom freien Manne vorausgesetzt wird, er müsse zu reichlichen Ausgaben fähig und geneigt sein.

Indem nun dieser Typus des freien Mannes von den plebejischen Philosophen als allgemein menschliches Ideal übernommen und dementsprechend ausgestaltet wurde, entstand das ethische Ideal der inneren Freiheit.

---

[1]) ἐλευθεριότης.

Jetzt wird von jedem Menschen verlangt, daß er vom Schicksal absolut unabhängig, und über jedes materielle Interesse erhaben sei. Es wird gefordert, daß der Mensch ebenso über allen Erlebnissen stehe, in seiner Emanzipation von allem Äußeren in derselben Weise allen Wendungen des Schicksales als den Wendungen eines Spieles gegenüberstehe, wie dies der „Freie“, der Reiche den alltäglichen Wechselfällen des Lebens gegenüber stets getan hatte, weil er es hatte tun können. Denn mit den faktischen sind auch die idealen Grenzen der Forderung fortgefallen. Und nun heißt, wer dieser idealen Forderung entspricht, ein Freier, wer gegen sie verstößt, ein Knecht, auch wenn dieser auf dem Königsthrone sitzt, jener auf dem Sklavenmarkte zum Verkaufe ausgeboten wird. Ungezählte Male hören wir in diesem Sinne denjenigen, der den ethischen Ansprüchen nicht genügt, einen Sklaven schelten; aber nicht jene bildliche Analogie zwischen der Abhängigkeit von den eigenen Begierden und der Abhängigkeit von einem Herrn ist der letzte Grund dieser Gleichsetzung, sondern vielmehr die Tatsache, daß jede Abhängigkeit und Beschränktheit als sklavenmäßig, jede Unabhängigkeit und Unbeschränktheit als Freienart empfunden wurde.

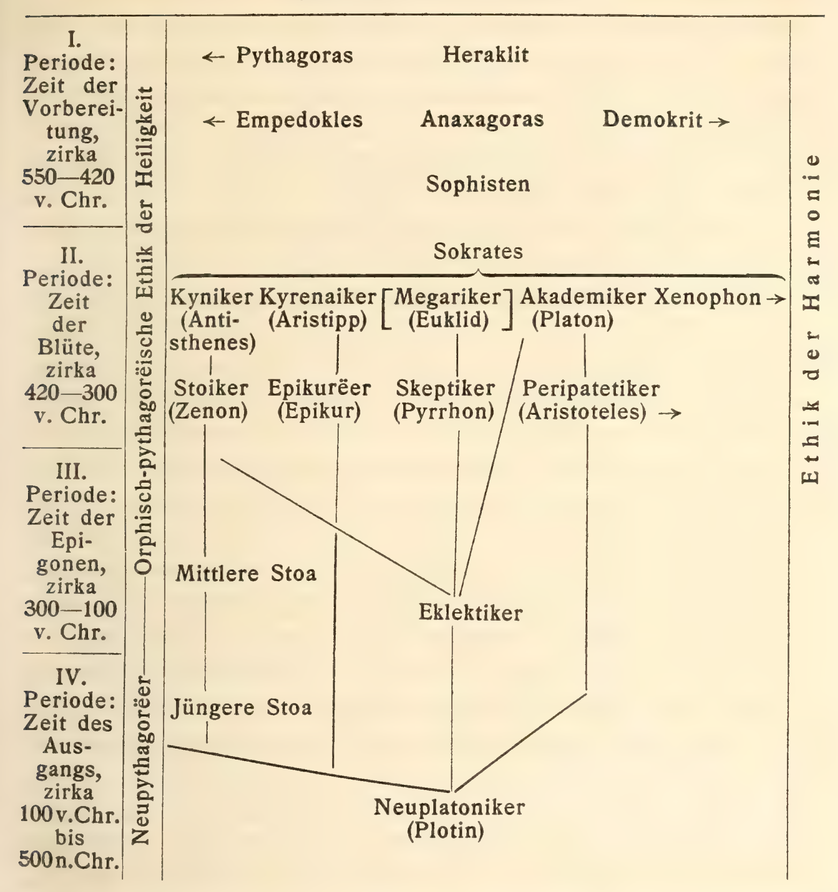
Sie haben, geehrte Zuhörer, vielleicht die Empfindung, daß der Gedanke der inneren Freiheit durch die Aufzeigung dieser seiner historisch-sozialen Bedingtheit einigermaßen entwertet wird. Es mag am Platze sein, mit ein paar Worten dieser Meinung entgegenzutreten.

Jede menschliche Denk- und Gefühlsweise muß irgendwie nach psychologischen Gesetzen entstanden sein. Der Hinweis auf diese Entstehung wird keinem Verständigen bei Fragen der Überzeugung als ein Gegenargument erscheinen. Sowie eine theoretische Weltanschauung, wenn sie sich nur als äußerlich erfahrungsgemäß und innerlich widerspruchslos erweist, dadurch nichts von ihrem Geltungsanspruch verliert, daß Art und Weise ihres geschichtlichen Werdens nachzuweisen sind, so kann auch einer praktischen Lebensauffassung aus der Darlegung

ihrer historischen Entwicklung kein ungünstiges Vorurteil erwachsen. Wenn wir trotzdem so empfinden, als müßte eine endgültige Anschauungs- oder Wertungsweise auch fertig und unbedingt, losgelöst aus jedem empirischen Zusammenhange unter uns erscheinen, so kann diese Neigung wohl nur als eine verspätete Nachwirkung von Offenbarungsvorstellungen verstanden werden. Denn nur im Rahmen eines positiv-dogmatischen Weltbildes könnte ein derart unbedingtes Auftreten einer absoluten Wahrheit erwartet werden. Dazu kommt in unserem Falle, daß die Ausbreitung einer Denk- oder Gefühlsweise von einem kleineren auf einen größeren Kreis, und ebenso ihre allmähliche Verallgemeinerung und Verfeinerung als die gewöhnlichste und natürlichste Form geistiger Entwicklung gelten muß. Jeder neue Gedanke und ebenso jeder neue Wert erscheint zunächst in subjektiver Bedingtheit und sozialer Beschränktheit, um beide erst allmählich abzustreifen. Wenn niemand die Analyse der psychophysischen Systeme „Martin Luther“ oder „Karl Marx“ als Argument gegen Protestantismus oder Sozialdemokratie benutzen wird, und wenn ebensowenig irgendwer gegen die Idee des konstitutionellen Königtums anführen wird, daß sie aus dem Standesinteresse englischer und sizilischer Barone geboren wurde, so muß dieselbe Vergünstigung offenbar auch dem ethischen Ideal der griechischen Philosophen zugebilligt werden.

Doch es ist Zeit, von diesen allgemeinen Erwägungen zu konkreteren Darlegungen überzugehen. Und zwar denke ich, es wird zweckmäßig sein, Sie zunächst über den Entwicklungsgang der philosophischen Ethik der Alten vorgreifend in den allgemeinsten Umrissen zu orientieren. Indem ich mich auf diese Aufgabe einschränke und jene philosophischen Erscheinungen, die mit der Ethik nicht unmittelbar zusammenhängen, beiseite lasse, lenke ich sofort Ihre Aufmerksamkeit auf eine knappe schematische Tabelle, und erläutere dieselbe durch die allernotwendigsten Bemerkungen.

Griechische Ethik



Sie ersehen aus dieser Tabelle zunächst, daß ich die beiden Strömungen, welche die eigentlich philosophische Ethik einrahmen, verschieden behandeln mußte. Die Ethik des Maßes, der Harmonie, der Selbstbeherrschung hat keinen besonderen Namen: sie tritt uns bei zahlreichen nicht-philosophischen Autoren entgegen; wir kennen sie aus den Schriften der älteren Philosophen als die herrschende gemeine Meinung; wir sehen, daß die philosophische Ethik bei Demokrit, bei Xenophon,

bei Aristoteles sich beinahe in sie auflöst; aber einen besonderen, schulmäßigen Bestand hat sie niemals gehabt. Dagegen waren es die orphisch-pythagorëischen Mysterien, d. h. Kulte, die ihren Ursprung auf den mythischen Sänger Orpheus zurückführten, und mit der Lehre des Pythagoras in Verbindung traten, die viele Jahrhunderte lang das Ideal der Heiligkeit bewahrt und gepflegt haben.

Sie sehen ferner, daß sich die ganze Entwicklung der griechischen Ethik in vier Perioden teilen läßt.

Die erste reicht vom sechsten bis gegen den Ausgang des fünften vorchristlichen Jahrhunderts. Sie kann als die Periode der Vorläufer bezeichnet werden. Wir finden in ihr einerseits mehr oder weniger aphoristische Bemerkungen ethischen Inhalts, andererseits Ansätze zu einer allgemeineren, ethisch-politischen Spekulation: jenes bei Pythagoras, Empedokles, Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, dieses bei den sogenannten Sophisten.

Die zweite Periode ist die Blütezeit ethischen Denkens. Sie umfaßt das Wirken des Sokrates und die sieben großen Systeme der Sokratiker. Diese lassen sich im wesentlichen in zwei Gruppen einordnen, die einem Unterschiede der Generationen entsprechen. Die zweite Gruppe zählt vier Systeme, deren jedes sich an ein System der ersten Gruppe besonders enge anschließt. Auf Platon und seine Schule, die Akademie, folgt Aristoteles und sein Anhang, der Peripatos. Auf Antisthenes und die Kyniker folgt Zenon und die Stoa. Auf Aristipp und die kyrenaische Schule folgt Epikur. Und in demselben Sinne könnte man vielleicht sagen, daß auf Euklid und die Megariker Pyrrhon und die Skeptiker gefolgt seien, wenn uns nicht über die Ethik des Euklid sowenig bekannt wäre, daß deren Darstellung unmöglich wird. Diese sieben Systeme sind bald nach dem Jahre 300 v. Chr. im großen und ganzen fertig.

Es folgt die dritte Periode, die wir etwa bis ins erste Jahrhundert v. Chr. rechnen können. Nennen wir sie kurz: die

Periode der Epigonen. Die kynische und die kyrenaische Richtung erlöschen. Die peripatetische tritt an Bedeutung zurück. Die Skeptiker setzen sich in den Besitz der platonischen Lehranstalt, um unter Arkesilaos und Karneades (als „zweite und dritte Akademie“) zu blühen, bis unter dem Einflusse stoischer Lehren erst durch Philon v. Larissa, dann durch Antiochos v. Askalon („vierte und fünfte Akademie“) ein reformierter Platonismus zur Herrschaft gelangt, den man mit mehr oder weniger Recht als Eklektizismus bezeichnet, was eine vermittelnde Anlehnung an die übrigen Schulen bedeuten soll. Die Lehre der Stoa wird zunächst durch Chrysipp scholastisch ausgebaut und abgeschlossen, und später bringt die „mittlere Stoa“ in Panaitios und Poseidonios zwei bekannte Gelehrte hervor. Endlich entstehen, in wahrhaft eklektischer Anlehnung an Antiochos und die Stoa, die Kompilationen des Cicero.

Die vierte Periode bedeutet den endgültigen Sieg der orphisch-pythagoreïschen Unterströmung. Während der Epikureïsmus in seiner starren Unwandelbarkeit verharrt, die Skepsis eine nicht unwichtige Neubelebung erfährt, und namentlich die sogenannte „jüngere Stoa“ in Seneca, Epiktet und Kaiser Marc Aurel eine bedeutsame Nachblüte hervorbringt, erhebt sich, als neues Element, zunächst in noch nicht völlig aufgeklärter Weise der Neupythagoreïsmus. Er erhält einen Bundesgenossen in der jüdisch-griechischen Spekulation des Philon von Alexandrien, und einen zweiten in dem wiederauflebenden Studium des Platon (Plutarch), und so bereitet sich der Abschluß der antiken Philosophie vor: das System des Neuplatonismus, das, von Plotin zu Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts begründet, von Porphyrios und Jamblichos, später von Proklos weiter ausgestaltet, das ganze nichtchristliche Denken in sich aufnimmt, und sich erhält, bis im Jahre 529 n. Chr. Kaiser Justinian die letzte Philosophenschule, die Akademie zu Athen, schließt und auflöst.

Es würde dem Zwecke dieser Vorlesungen nicht entsprechen, wollte ich Ihnen im folgenden eine gleichmäßige Darstellung

dieser ganzen Entwicklung geben. Auf die vorsokratische Zeit werden wir nur zu Anfang einen flüchtigen Blick werfen; ebenso zum Schlusse auf die Periode der Epigonen. Die vierte Periode wird unsere Aufmerksamkeit nur insofern fesseln, als einerseits die Schriften der jüngeren Stoa die Gedanken dieser Schule in mancher Beziehung voller und klarer zum Ausdrucke bringen (wenigstens für uns, denen die Werke der Schulgründer nur bruchstückweise erhalten sind), und als andererseits auch noch der Neuplatonismus den gemeinsamen Grundgedanken der antiken Ethiker von einer besonderen und wertvollen Seite darstellt. Unser Hauptinteresse aber wird sich auf die zweite Periode konzentrieren. An der Persönlichkeit des Sokrates, und zum Teil auch an der seiner unmittelbaren und mittelbaren Schüler, vor allem an Aristipp und Diogenes werden wir das Ideal der inneren Freiheit studieren, und gleichzeitig sehen, wie ihrer aller Lehren nur verschiedene Brechungen des einen Lichtes, verschiedene Wege zu dem einen Ziele sind. Und wenn ich Ihnen diese Lehren so darlegen und jene Männer so darstellen kann, wie ich möchte, dann, hoffe ich, werden Sie zum Schlusse geneigt sein, zwei Aussprüche sich anzueignen, die Lukian[1] von dem späten Kyniker Demonax berichtet, und die man diesen Vorlesungen als Motto vorsetzen könnte — von jenem Demonax, der wohl als „Eklektiker" gilt, dessen Eklektizismus aber in der ebenso seltenen als wertvollen Gabe bestand, hinter aller Verschiedenheit der Worte die Einheit der Gesinnung hervorzuspüren. Von ihm nämlich wird uns erzählt: „Als ihn einer fragte, welches ihm die richtige Begriffsbestimmung des Glückes zu sein scheine, sagte er: Glücklich ist allein der Freie .... Damit meine ich aber den, der nichts hofft und nichts fürchtet." Und „als er einst gefragt wurde, welcher von den Philosophen ihm gefiele, sagte er: Alle sind sie erstaunlich; ich aber verehre Sokrates, bewundere Diogenes und liebe Aristipp."

---

[1]) Demonax 20 (p. 383) und 62 (p. 394).

EINLEITUNG IN DIE SOKRATISCHE LEBENSAUFFASSUNG

DRITTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben das letztemal die geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen kennen gelernt, unter denen die philosophische Ethik der Griechen erwachsen ist, und wir haben uns über deren Entwicklung eine allgemeinste Übersicht zu verschaffen gesucht. Es ist nunmehr an der Zeit, ins einzelne zu gehen. Und da genügt denn für unseren Zweck weniges zur Charakterisierung der vorsokratischen Denker.

Von Pythagoras wissen wir, wie überhaupt, so auch hinsichtlich seiner ethischen Ansichten so gut wie nichts. Fast der einzige Satz, der uns in dieser Beziehung überliefert ist[1], besagt, die Tugend sei eine Harmonie. Dies könnte uns zu der Vermutung führen, es liege hier eine erste wissenschaftliche Formulierung der patrizischen Lebensauffassung, der Ethik des Maßes, vor. Und eine solche Vermutung könnte eine weitere Stütze zu empfangen scheinen durch den Umstand, daß der Pythagoreerbund in Unteritalien ein entschieden aristokratisches Gepräge aufwies. Allein dieser Auffassung stehen unüberwindliche Hindernisse entgegen: einmal die Tatsache, daß in diesem Bunde zweifellos gewisse asketische Enthaltungen vorgeschrieben waren; sodann die Erwägung, daß mit der pythagoreischen Lehre von der Seelenwanderung, ebenso wie mit allen

[1]) Diog. Laert. VIII. 33.

anderen Formen dieser Lehre, fast sicherlich eine Unterscheidung des jenseitigen Loses der Guten und Schlechten verbunden war, was wiederum eine Betonung der Begriffe Schuld und Verdienst voraussetzt; endlich das unbestrittene Faktum, daß die pythagorëischen Mysterien mit den orphischen nahe Berührungspunkte hatten, und daß überhaupt der geschichtliche Einfluß des Pythagorëismus, sowohl bei Platon als später im Neupythagorëismus, sich ausschließlich auf Seiten der Heiligkeitsethik geltend macht.

In ungemein charakteristischer Gestalt wird diese orphisch-pythagorëische Richtung des Empfindens und Denkens uns dargestellt durch jene spärlichen Verse, die uns von dem „Sühnelied" des Empedokles erhalten sind: sie hat hier einen erstaunlich folgerechten Intellekt und ein wunderbar mächtiges Temperament in ihren Dienst gezwungen, und so ein Produkt hervorgebracht, das durch den Glanz seiner Form und die Leidenschaft seines Gehaltes auch denjenigen hinreißt und erschüttert, den weder ihre dogmatischen Voraussetzungen, noch das Ethos ihrer Lebensauffassung anzuziehen vermögen. Gleich seine Auffassung der göttlichen Dinge zeigt uns den Dichter als rechten Theologen. Damit meine ich nicht den Inhalt seiner Götterlehre; denn wenn er gegen die anthropomorphen Auffassungen des Göttlichen eifert, und von Gott sagt[1]:

> „Aber nicht schmückt ein Haupt den Bau der menschlichen Glieder,
> Noch auch eilen vom Rücken herab die paarigen Schwingen;
> Hat weder Fuß noch bewegliche Kniee, kein zottiges Schamglied:
> — Heiliger, unaussprechlicher Geist, das ist er in Wahrheit,
> Der das Ganze der Welt durchstürmt mit raschen Gedanken",

— so ist dies weder in unserem Sinne charakteristisch noch originell, sondern kaum mehr als eine Wiederholung der ähnlichen Gedanken des alten Xenophanes[3]. Umso beachtenswerter aber ist die Art, wie er von diesen Dingen redet[2]:

---

1) Frg. 134 (Diels). 2) Frg. 132. 3) Denn dieser hatte lange vorher schon dem Gedanken, wie thöricht es sei, wenn der Mensch die Gottheit gerade

„Selig, wer einen Schatz sich von göttlichem Wissen gesammelt;
Elend, wem über die Götter nur dunkle Vermutung zuteil ward" —

in diesen Versen spricht sich in größter Konzentration die große Fälschung aus, die zu allen Zeiten die Theologie an der Religion verübt hat: die grundverkehrte Annahme nämlich, als wäre es ernstlich möglich, daß der Wert und das Schicksal eines Menschen abhängen könnte von der zufälligen Beschaffenheit seiner Meinungen über irgendwelche theoretische Fragen. Ganz dieser Geistesart entspricht denn auch der Eifer, mit dem er

---

in seiner eigenen Gestalt vorstelle, die außerordentlich scharfe Wendung (Frg. 15 Diels) gegeben:

„Aber wenn Hände die Rinder und Pferde und Löwen besäßen,
Und wie die Menschen zu malen und Werke zu bilden verstünden,
Alsdann würden die Pferde den Pferden, die Rinder den Rindern
Ähnliche Götter-Gestalten und -Leiber malen und bilden,
Ganz nach der eigenen Form, wie ein jegliches selber beschaffen."

Vielmehr (Frg. 23) ist:

„Ein Gott, unter den Göttern und unter den Menschen der höchste,
Nicht an Gestalt den Sterblichen ähnlich, und nicht an Gesinnung."

Und von diesem heißt es (Frg. 26) ganz wie bei Empedokles:

„Immer bleibt er am selbigen Ort, niemals sich bewegend,
Denn es geziemt ihm nicht, sich von hier nach dort zu begeben,"

sondern (Frg. 25):

„Mühlos, nur durch die Kraft seines Geists, vollendet er Alles."

Auch den folgenden Chorgesang aus den „Schutzflehenden" des Aischylos (Suppl. v. 78) mag man hiezu vergleichen:

„Alles wende zum Guten ein Gott!
Aber die Plane des Zeus
Sind nicht leicht zu erspähen:
Dicht verwachsen dem Blick,
Tiefbeschattet sind die
Unaussprechlichen Herzenspfade.

Aber fest, ohne Schwanken und Fall'n,
Steht, was zur Tat durch des Zeus
Werdewort sich vollendet:
Allwärts flammt es empor
Vor der Menschen Blicken,
Selbst im Dunkel des blinden Schicksals.

Er stößt den Frevler von der Hoffnung hoch
Ragendem Turm hinab;
Doch nie wappnet er mit Kraft sich:
Mühelos ist göttliches Tun.
Gleichsam im Äther thront sein Geist:
Was er vollbringt, das wirket er
Nieder aus Himmelshöhen."

die religiöse Erkenntnis allem Erfahrungswissen entgegensetzt, indem er von der Gottheit sagt, sie sei[1]

> „Unnahbar: wir können sie nicht mit den Augen erreichen,
> Oder mit Händen fassen; und dies nur wäre der breite
> Fahrweg, den die Gewißheit ins Herz der Menschen zu ziehn pflegt."

Und der rechte theologische Dogmatiker redet zu uns aus den prächtigen Versen[2]:

> „Freunde, ich zweifle nicht: den Worten, die ich verkünde,
> Wohnet die Wahrheit ein; doch beschwerlich dünkt es die Menschen,
> Dringet je an ihr Herz des Glaubens stürmischer Anprall."

Wohlbekannte Stimmungsbrücken führen von hier aus hinüber zu dem Gedanken an ein göttliches Sittengesetz[3]:

> „Aber das Weltengesetz erstreckt durch die Weite des Äthers
> Sich als ein lückenloses Gerüst im unendlichen Lichtglanz";

und von hier ist nur noch ein Schritt zu dem Begriffspaar Versündigung und Entsühnung; dieses aber bezeichnet die Stelle, an der das Pathos der empedoklëischen Lebensauffassung zuerst mit voller Wucht hervorbricht. Denn von schwerer Schuld fühlt sich der Dichter belastet, und als eine ebenso schwere, dieser Schuld angemessene Strafe erscheint ihm sein irdisches Leben. Denn[4]:

> „Dies ist der Spruch des Schicksals, ein unvergänglicher, alter
> Götterbeschluß, drauf breit das Siegel des Eides gedrückt ist:
> Wer (von den Geistern, die langdauerndes Leben erlosten)
> Sich versündigt, mit Mord die eigenen Glieder befleckend,
> Oder im Zwist sich vergeht, meineidige Rede beschwörend;
> Irrt dreimal zehntausend Jahre, den Seligen ferne,
> Wird geboren in allen Gestalten sterblicher Wesen,
> Wechselnd im Laufe der Zeit die unleidlichen Stätten des Lebens.
> Denn ihn jagt der Äther ins Meer, das Meer aber speit ihn
> Aus ans Land, doch die Erde empor in den Lichtglanz der Sonne,
> Die aber schleudert ihn wieder zurück in die Wirbel des Äthers:
> So ist bei jedem zu Gast er, und ist doch allen zum Abscheu.
> Solch ein Geist bin auch ich nun, ein gottfern irrender Flüchtling,
> Da ich dem rasenden Zwiste vertraut."

---

1) Frg. 133. 2) Frg. 114. 3) Frg. 135. 4) Frg. 115.

Als Sündenfall aber empfindet er, mit der ganzen Heiligkeitsethik, die irdische Geburt, und schmerzvoll ruft er aus[1]:

„Oh, aus welcher Höhe, aus welcher Seligkeitsfülle
Stürzt' ich zur Erde herab, hier unter den Menschen zu wandeln!"

— weshalb er denn auch gleich als neugeborenes Kind den[2]:

„Unvertrauten Ort mit Weinen und Jammern begrüßte",

die Erde nämlich[3]:

„die unerfreuliche Stätte,
Wo der Mord und der Groll und die Scharen der anderen Keren,
Dörrendes Siechtum, Verwesung und andere Werke des Todes
Auf der Verblendungsheide in Dunkelheit sich bewegen."

„Weh[4] über dich, elendes Geschlecht unseliger Menschen,
Die ihr aus solchem Hader und solchem Jammer entstandet."

„Darum[5] wahrlich: solang ihr in schweren Sünden euch wälzet,
Werdet ihr nie von dem schrecklichen Weh das Gemüt euch erleichtern."

Worin aber bestehen denn nun im Grunde diese „schweren Sünden?" Hierüber hat Empedokles seine eigene, uns zunächst höchst barock anmutende Meinung, die uns zugleich die eigentliche Dogmatik des Theologen erschließt. Die Fleischnahrung nämlich ist es, die uns immerfort ohne unser Vermuten mit schwerster Blutschuld belädt, da den getöteten Tieren menschliche Seelen einwohnen, die auf ihrer Wanderung nach dem Tode dahin gelangten. Denn diese Seelen führt eine Gottheit[6]:

„Sie umkleidend mit dem Gewand fremdartiger Leiber."

Dabei nehmen sie alle möglichen Lebensformen an, so z. B. werden gewisse unter ihnen[7]:

„Unter den Tieren zum bodenschläfigen Löwen der Berge,
Oder zum Lorbeer unter den wohlbefiederten Bäumen."

So ist es ja auch unserem Dichter ergangen, der von sich selbst erzählt[8]:

---

1) Frg. 119. 2) Frg. 118. 3) Frg. 121. 4) Frg. 124. 5) Frg. 145. 6) Frg. 126. 7) Frg. 127. 8) Frg. 117.

„Einst war Knabe ich schon und Mädchen, war Strauch und war Vogel,
War auch der stumme Fisch, der aus den Fluten emportaucht."

Dadurch aber geschieht es, daß uns fortwährend unerkannt, in Tiergestalt, unsere Nächsten umgeben, und Bilder des Entsetzens enthüllen sich der Phantasie des Dichters, die hier förmlich in Grauen schwelgt[1]:

„Aber in fremder Gestalt — und er betet noch in seiner Torheit —
Schlachtet der Vater den eigenen Sohn; doch es stürzen die Opfer
Winselnd zum Opferer hin; doch er, taub gegen ihr Schreien,
Schlachtet sie doch, und bereitet im Haus sich die gräßliche Mahlzeit.
Ebenso greifen: der Sohn den Vater, die Kinder die Mutter,
Reißen das Herz ihr heraus, und verzehren die teueren Glieder."

Hier ist ein Punkt, wo die Exaltation des Moralreformers kaum noch zu unterscheiden ist von der Monomanie des Geisteskranken. Und der Dichter fährt fort[2]:

„O, daß nicht vorher schon ein grausamer Tag mich vernichtet,
Eh' ich den Frevel des Fraßes mit meinen Lippen vollführte!"

Aber wie ihm, so geht es allen. Und er ruft ihnen zu[3]:

„Laßt ihr nicht ab vom kreischenden Morden? Seht ihr denn noch nicht,
Wie ihr einander zerfleischt im Leichtsinn eures Gemütes?"

Allein — und hier wird das superstitiöse Element des ganzen Gedankenganges so kraß, daß wir uns mitten in der Erschütterung eines Lächelns kaum enthalten können — nicht nur Tiere, auch manche Pflanzen bergen ja solche Gefahren. Darum ergeht die Warnung[4]:

„Elende, ganz elende, berühret nimmer die Bohnen!"
„Und[5] enthaltet euch gänzlich der heiligen Blätter des Lorbeers!"

Diese Lage der Menschheit aber verkündet der Dichter nicht aus eigener Einsicht, sondern ein anderer hat sie erkannt, der große Pythagoras. Ihn preist er deshalb aus vollstem Herzen[6]:

„Damals lebte ein Mann von überschwenglichem Wissen,
Der sich erworben hatte den größten Reichtum des Geistes,

---

1) Frg. 137. 2) Frg. 139. 3) Frg. 136. 4) Frg. 141. 5) Frg. 140. 6) Frg. 129.

Und vor Allen ein Meister in jeder Weisheit und Kunst war.
Denn, sobald er nur mit all seinen Sinnen sich regte,
Da erkannt' er von allen Dingen ein jegliches leichtlich,
Selbst in die Ferne, auf zehn oder zwanzig Geschlechter der Menschen."

Dieser also hat die ungeheure Verschuldung erkannt und auch den Weg der Entsühnung gewiesen. Denn nichts anderes tut not, als abzulassen vom Morden. Dann wird auch den Seelen in ihren späteren irdischen Verkörperungen ein besseres Los fallen. Stufenweise werden sie sich reinigen und erheben[1]:

„Endlich aber werden den erdbewohnenden Menschen
Sie zu Sehern und Hymnensängern und Ärzten und Fürsten,
Sprießen dann zu Göttern empor, und schwelgen in Ehren."

„Haus- und Tischgenossen[2] der andern Unsterblichen sind sie
Ledig des menschlichen Wehs, dem sie für immer entronnen."

— bezeichnend genug, wie der Zauberpriester auf der einen Seite die höchste Stufe der Menschheit darstellt, und auf der anderen selbst schon den Keim der Gottheit in sich trägt! An diesem Grenzpunkte meint nun der Dichter für seine Person schon zu stehen. Denn weit emporzuragen über das gemeine Menschenmaß ist für einen solchen Wundermann etwas Selbstverständliches, ja Geringes[3]:

„Doch, was rühm' ich mich deß, als wär's was besonderes, daß ich
Mehr bin als die, dem Verderben geweihten, sterblichen Menschen?"

Und also redet er deshalb seine Freunde an, die in Agrigent, seiner Heimat, wohnen[4]:

„An des lichten Akragas Ufer, am Fuße des Burgbergs,
In der gewaltigen Stadt, um treffliche Werke sich mühend,
Aller Schlechtigkeit bar, der Fremden gastliche Zuflucht:
Freunde, ich grüß' euch, doch nicht mehr als Mensch; als unsterbliche Gottheit
Ehrt mich auf meinem Weg nach Verdienst die Schar der Begleiter:
Heilige Binden umwinden mein Haupt, und schwellende Kränze.
Zieh' ich mit diesem Gefolge nun ein in die blühenden Städte,
Da verehren mich Männer und Weiber; aber es folgen

---

1) Frg. 146. 2) Frg. 147. 3) Frg. 113. 4) Frg. 112.

> Auch Unzählige mir, den Weg des Heils zu erforschen:
> Um Orakel befragen die einen mich, andere wieder
> Um den heilenden Spruch für alle Arten von Krankheit;
> Denn es zerwühlt sie allzulang schon schreckliches Siechtum."

Doch nicht nur für sich selbst, für die ganze Menschheit erhofft und verheißt er (wie sich's für den Theurgen gebührt) auf diesem Wege die Erlösung: die Wiederkehr jener besseren Zeiten, die einst schon die Menschen gesehen[1]:

> „Jene kannten den Kriegsgott nicht, nicht den Gott des Getümmels,
> Kannten nicht Zeus, den König, nicht Kronos und nicht Poseidon,
> Sondern es herrschte Kypris allein (die Göttin der Liebe).
> Diese stimmten sie gnädig mit wohlgefälligen Gaben,
> Künstlich gefertigten Bildern und köstlich duftenden Salben;
> Brachten lautere Myrrhe dar, und es qualmte der Weihrauch;
> Schütteten auch zur Erde die Güsse goldigen Honigs.
> Aber nie troff der Altar von der Stiere lauterem Mordblut,
> Sondern dieses galt als der größte der Frevel den Menschen:
> Auszutilgen ein Leben, und zuckende Glieder zu essen."

> „Zahm[2] war alles: Vögel und Tiere hingen den Menschen
> Freundlich und traulich an, und es brannte die Flamme der Liebe."

Geehrte Zuhörer! Ich habe Sie lange genug bei dieser wunderlichen Erscheinung festgehalten, aber hoffentlich nicht zu lange. Denn sie bringt uns alle Züge dessen lebendig nahe, was wir als die orphische Lebensauffassung kennen gelernt haben und was uns in seinen Wirkungen noch oft begegnen wird: bei Platon, bei den Neupythagoreern, bei Plotin. Alle charakteristischen Momente dieser Richtung des griechischen (und nicht nur griechischen) Empfindens sind hier beisammen: „Altruismus" und „Gesetzesfurcht", Schuldbewußtsein und Entsühnungsverlangen, asketische Enthaltung und krasse Superstition, und zuletzt die Erlösung durch den priesterlichen „Seher und Hymnensänger", den selbst schon halb göttlichen Theurgen. All diese Elemente haben (in Hellas jedenfalls) ihre Verbindung stets bewahrt; und es mag nützlich gewesen sein, diesen

[1]) Frg. 128. [2]) Frg. 130.

Gefühls- und Gedankenkreis gleich hier in einer seiner ältesten und verhältnismäßig glücklichsten Verkörperungen uns einzuprägen.

Dagegen läßt sich zwar aus den ethischen Fragmenten des Heraklit eine deutliche und zureichende Vorstellung von seiner Lebensauffassung kaum gewinnen, immerhin aber tritt uns in ihnen ein durchaus anderer Geist entgegen, und es scheint mir, daß sich hier das erste Aufleuchten des Ideals der inneren Freiheit wenigstens ahnen läßt. Nicht darauf freilich ist Gewicht zu legen, daß hier der Spielbegriff nicht ohne ethische Bedeutsamkeit auftritt; denn die eine Äußerung[1]: „Die Welt ist ein spielender, brettspielender Knabe“ verliert viel von ihrer Bedeutung durch die andere, erläuternde[2]: „Die schönste Weltordnung ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen.“[3] Auch wenn es heißt[4]: „Gut und schlecht ist dasselbe“, braucht darin noch nicht mehr zu liegen als ein Hinweis auf die Relativität aller Werte, und wir dürften hieraus

1) Frg. 52 (Diels). 2) Frg. 124. 3) Immerhin mag es vielleicht auf diese Anschauung einiges Licht werfen, wenn wir uns des in der ersten Vorlesung über das Spiel Gesagten erinnern, und sodann eine Parallelstelle aus der indischen Gedankenwelt betrachten. In der „Çariraka-Mimansa“ des Badarayana nämlich stehen (Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 309 ff.) nacheinander die beiden folgenden Sätze: „Nicht, weil ein Beweggrund sein muß“ und „Vielmehr, wie in der Erfahrung, ein bloßes Spiel“; und diese erläutert der Kommentar des Çankara in folgender Weise: Gegen die Lehre von der Schöpfung kann man einwenden, nehme man an, daß Gott „zu diesem Unternehmen durch einen in ihm liegenden Beweggrund getrieben worden sei, so widerspricht das der Allgenugsamkeit . . .; soll hingegen kein Beweggrund vorhanden sein, so wird auch die Tätigkeit unmöglich.“ Dagegen aber ist zu sagen: „Wie es . . . in der Erfahrung vorkommt, daß einer, der alles hat, was er wünscht, ein König oder . . . Minister, auch ohne einen besonderen Beweggrund sich zum bloßen Spiele mit Scherz oder Lustwandeln beschäftigt, . . . so mag auch die Tätigkeit Gottes ohne irgend ein anderes Motiv von selbst und nur zum Spiele statthaben. . . . Wenn übrigens für uns auch diese Anordnung des Weltkreises als ein sehr schweres Unternehmen erscheint, so ist dieselbe doch für den höchsten Gott nur ein bloßes Spiel, weil sein Kraftvermögen unermesslich ist. . . .“ 4) Frg. 58.

allein nicht schließen, daß dem Ephesier eine Auffassung, die in der Welt kein Übel sieht, als höher gegolten habe, denn eine solche, für die alle Güter verschwinden. Dennoch ist dieses die ausdrücklich bezeugte Lehre des Heraklit. Denn er sagt[1]: „Für den Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten das eine für recht, das andere für unrecht.“ Damit stimmt der Ton überein, den er auf die Einheit des Universums und auf die strenge Gesetzmäßigkeit alles Geschehens legt; denn wir erinnern uns ja, daß die Auffassung der Welt als eines einheitlichen Ganzen die erste Bedingung für ihre Wunschbejahung ist — wie sie denn auch später mit derselben Abzweckung von den Stoikern wie von Spinoza hervorgehoben wurde. Aber auch diese Wunschbejahung selbst hat er nicht nur gelehrt, sondern geradezu unter dem Namen des Wohlgefallens[2] für das höchste Gut erklärt[3]. Wenn es aber nur von dem Menschen abhängt, auf solche Art sich selbst zu erlösen, so ist er innerlich frei von jedem äußeren Schicksal; und demgemäß hören wir[4]: „Der Charakter des Menschen ist sein Schicksal.“ Diese Auffassung wird endlich dadurch erheblich befestigt, daß die Stoiker von Heraklit in ihrer theoretischen Weltanschauung so vielfach abhängig sind; denn dies ist verständlicher, wenn sie auch in bezug auf deren praktische Folgen bei ihm Anknüpfungspunkte fanden.

In eine viel spätere Zeit führt uns zunächst eine Nachricht, die sich auf Anaxagoras bezieht. Und wenn wir ihr glauben dürfen, so hat er zuerst das Ideal der inneren Freiheit geradezu ausgesprochen, und zwar in einer Form, die, wie wir weiterhin sehen werden, erst sehr spät ihre folgerechte Ausbildung erfahren hat. Er soll nämlich[5] als das Ziel des Lebens bezeichnet haben „die Kontemplation und die aus dieser entstehende Freiheit.“ Leider aber ist uns diese eine Äußerung ganz unzusammenhängend überliefert.

Ganz anders steht es um die ethischen Fragmente des Demokrit. Trotz ihrer großen Zahl und ihrer Fülle von praktischer

---

[1]) Frg. 102. [2]) εὐαρέστησις. [3]) A. 21 (Diels). [4]) Frg. 119. [5]) A. 29 (Diels).

Lebensweisheit geben auch sie kein durchaus zusammenhängendes Bild seiner Lebensauffassung und gehen vielfach nicht über den Charakter des Gnomischen hinaus. Trotzdem lassen sich drei wichtige Züge unterscheiden, die ich im folgenden unter äußerster Beschränkung in der Auswahl des Mitzuteilenden darstelle und belege. Erstens steht Demokrit der Ethik des Maßes sehr nahe: die Beschränkung der Begierde wird gepriesen, jedes Übermaß verpönt. Die verständige Selbstbeherrschung macht uns vom Schicksal in hohem Grade unabhängig: „Die Menschen", sagt er[1], „haben die Gestalt des Schicksals gebildet als Ausrede für ihre eigene Unentschlossenheit. Denn nur schwach kämpft das Schicksal gegen die Einsicht an; das Meiste im Leben aber vermag eine verständige Scharfsichtigkeit einzurichten." Und ebendahin gehört die herkömmliche Schätzung des Staatswesens[2]: „Eine wohlgeleitete Stadt ist das, was am allermeisten recht ist; in ihr ist alles enthalten; ist sie heil, ist alles heil; geht sie zugrunde, geht alles zugrunde." An solchen Stellen scheint es, als werde, im Sinne der gemeinen Meinung, dem Schicksal immer noch ein gewisser Einfluß auf das Glück der Menschen eingeräumt; aber andere Äußerungen kommen wieder der Lehre von der Selbstgenügsamkeit der „Tugend" nahe. „Die Götter", heißt es[3], „geben den Menschen alles gute, wie einst so jetzt — nur das nicht, was schlecht und schädlich und unnütz ist. Denn dieses schenken die Götter den Menschen weder einst noch jetzt, sondern sie selbst gelangen dazu durch Geistesblindheit und Unverstand."[4] Liegt nun hierin eine weitgehende Übereinstimmung mit dem, was wir als die Grundstimmung des Sokrates kennen lernen werden, so geht die Annäherung an einer anderen Stelle fort bis zur auffälligsten Berührung mit jenem wichtigsten Stück der sokratischen Lehre, das, wie sich uns zeigen wird, eben die intellektualistische Um-

1) Frg. 119 (Diels). Vgl. Frg. 176. 2) Frg. 252. 3) Frg. 175. 4) Vgl. Koran, Sure 4, Vers 81: „Was immer gutes dir widerfährt, ist von Allah, und was immer Böses dir widerfährt, ist von dir selber." (Übersetzung von Henning, S. 111.)

schreibung jener Grundstimmung ist, und wir hören[1]: „Die Ursache der Verfehlung ist die Unkenntnis des Besseren.“ Endlich kann nicht bezweifelt werden, daß Demokrit in theoretischer Hinsicht Hedoniker war: „Das Maß des Zuträglichen und Unzuträglichen ist Freude und Freudlosigkeit“,[2] und[3]: „Das beste für den Menschen ist, sein Leben hinzubringen in möglichst viel Wohlgemutheit und möglichst wenig Schmerz.“ Aber diese „Wohlgemutheit“[4] ist nun nicht einfach Lust,[5] „wie einige, sich verhörend, ausgeführt haben, sondern ein Zustand, in dem die Seele windstill und ruhig dahinlebt, von keiner Angst oder Geisterfurcht oder sonstigen Leidenschaft beunruhigt.“ Also nicht die von außen kommende, sondern die von innen entspringende Lust macht das Glück der inneren Freiheit aus, und darum fügt er an jener Stelle[6] hinzu: „Dies aber (nämlich in möglichst viel Wohlgemutheit zu leben und in möglichst wenig Schmerz) kann geschehen, wenn man nicht ans Vergängliche seine Freuden heftet“, und wir hören[7], man solle „selbst aus sich selbst die Freuden nehmen.“ Schon hier also hat die antike Hedonik nicht, wie ein so großer Teil der modernen, die Tendenz, den Menschen von der Außenwelt abhängig zu machen, indem sie ihn seine Handlungen mit Rücksicht auf ihre lust- oder leidvollen Folgen wählen heißt, sondern gerade umgekehrt ist sie auf die Herstellung einer solchen Gemütslage abgezweckt, welche ihm auch unter den schlimmsten äußeren Verhältnissen einen Glücksüberschuß gewährleisten kann. Dieser selben Orientierung der hedonischen Theorie werden wir später immer wieder begegnen: nicht nur bei Aristipp, sondern auch noch bei Epikur, dessen Lehre an die des Demokrit vielfach erinnert, und dessen Anlehnung an diesen hinsichtlich der theoretischen Philosophie wohl ebenso durch ethische Gesichtspunkte mit bestimmt worden sein wird, wie die der Stoiker an Heraklit.

Die Stimmung, die uns in den Bruchstücken des Abderiten

---

1) Frg. 83. 2) Frg. 188. Vgl. Frg. 4. 3) Frg. 189. 4) εὐθυμίη. 5) Diog. Laert. IX. 45 (A. 1. Diels). 6) Frg. 189. 7) Frg. 146. Vgl. Frg. 37, 170, 171, 40, 172, 235.

entgegentritt, darf uns, wenn wir uns ihre verschiedenen Spitzen abgeschliffen denken, zugleich als die in jener Zeit, in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, herrschende Stimmung in sittlichen Dingen gelten. Daß man sich klug, anständig und würdig betragen, und in Krieg und Frieden als guten Bürger der Stadt erweisen solle — dies wird so ziemlich das Um-und-auf der damaligen Lebensweisheit gewesen sein. Es wird deshalb auch insbesondere den Gegenstand jenes Moralunterrichtes gebildet haben, der damals zuerst erteilt wurde. Die Männer, von denen er ausging, hießen Sophisten. Die Bedeutung des spitzfindigen Trugschlußdrechslers, die diesem Namen heute anhaftet und schon bald nach jener Zeit sich an ihn heftete, war ihm damals fremd. Das Wort bezeichnet nur einen „Weisheitler“ — wir würden sagen: einen „Denker“, einen „Studierten“. Und in jenem Zeitalter verstand man unter einem Sophisten einen enzyklopädischen Wanderlehrer: einen Mann, der von Stadt zu Stadt zog, und gegen Bezahlung alle jene Künste und Wissenschaften lehrte, die dem begüterten jungen Manne in seiner Privatwirtschaft wie besonders im öffentlichen Leben von Nutzen sein konnten. Es war, was der Engländer „a liberal education“ nennt, aber natürlich in sehr bescheidenem Umfange: Elemente der Kriegskunst, der Rechtswissenschaft und vor allem der Redekunst werden ihren Grundstock ausgemacht haben. In der einen oder anderen Form hat sie aber auch Ansätze zu moralischer Unterweisung enthalten. Stücke aus einer derartigen Lehrrede, die dem Sophisten Antiphon zugeschrieben worden sind, sind uns erhalten: sie zeigen keine bemerkenswerte Besonderheit. Eher könnte man eine solche bei Prodikos vermuten, doch gestattet hier die Dürftigkeit der Nachrichten kein endgültiges Urteil. Ähnlich steht es mit dem ältesten und berühmtesten aller Sophisten, mit Protagoras. Von ethischen Unterweisungen des Gorgias und Hippias ist uns kaum etwas bekannt.

Von einer sophistischen Moral zu sprechen, geht unter diesen Umständen nicht an. Die Sophisten vertraten das sittliche Be-

wußtsein ihrer Zeit. Nun war diese Zeit freilich eine solche der sogenannten „Aufklärung“, eine Zeit kritischer Prüfung, gährender Reformbestrebungen, weitverbreiteten Rationalisierungsdranges. Und ein Problem wenigstens ist damals viel, und auch von sophistischer Seite verhandelt worden, von dem man eine bedeutende Wirkung auf die Moralphilosophie erwarten könnte: die Frage, ob die Kulturgüter (Sprache, Recht usw.) „von Natur“ oder „durch Satzung“ entstanden seien, mit anderen Worten, ob sie auf notwendigen Bedingungen der menschlichen Natur, oder auf konventioneller Willkür beruhten. Allein, soweit uns die Quellen unterrichten, ist dieses Problem gerade in bezug auf die Moralität in jener Zeit gar nicht, und auch eine Generation später nur gelegentlich erörtert worden, und zwar, wie es scheint, keineswegs von sophistischer Seite. Denn von den beiden Männern, denen Platon die Ansicht zuschreibt, die moralischen Regeln seien Vorurteile, welche der Jugend im Interesse der bestehenden Machtverhältnisse eingepflanz würden, und deren sich die maßgebenden Kreise zu diesem Zwecke bedienten, ist Kallikles nichts weniger als ein Sophist, vielmehr ein grimmiger Sophistenhasser; von Thrasymachos aber ist uns anderweitig[1] eine Äußerung überliefert, die eine ganz andersartige Wertschätzung der Moralbegriffe voraussetzt. Demnach wird es auch kaum angehen, wenn Aristoteles den „Alten“ jene Ansicht ganz allgemein zuschreibt[2], dies gerade auf die hier in Frage kommende Sophistengruppe zu beziehen.

Wenn trotz dieser Sachlage die Sophisten schon zu ihrer Zeit als eine die traditionelle Sittlichkeit auflockernde Potenz empfunden wurden, wie dies die Angriffe des Aristophanes beweisen, und wenn wenige Jahrzehnte später Platon nicht genug Eifer daran wenden kann, die sokratische Ethik der sophistischen

---

1) Frg. 8 (Diels). Man vgl. doch auch Frg. 1 u. 6, die zwar sachlich nichts beweisen, aber doch zu dem Bilde, das Platon im „Staat“ entwirft, besonders schlecht stimmen, und die Vermutung bestärken, hinter dem Sophisten verberge sich hier irgend eine zeitgenössische Figur. 2) Soph. el. 12, p. 173a 7.

entgegenzusetzen, so hat das verschiedene Gründe. Zunächst ist es eine altbewährte Methode, eine beliebigen Motiven entquellende Antipathie gegen irgend eine Richtung durch Angriffe auf deren angeblich unmoralische Tendenzen zu stützen. Die Sophisten aber, als die ersten berufsmäßigen Vertreter der „Wissenschaft" waren die natürlichen Gegenstände jener wenig freundlichen Empfindungen, mit denen der „gesunde Menschenverstand" zu allen Zeiten auf dasjenige reagiert hat, was ihm als unfruchtbare Zeitverschwendung und anspruchsvolle Nichtigkeit erscheint. Die „Wolken" des Aristophanes sind, einem großen Teile ihres Inhaltes nach, in diesem Sinne die erste Satire auf den spezifisch wissenschaftlichen Geist, und ihrer Tendenz nach von den entsprechenden Partien in Swifts „Gulliver" (Laputa) wenig verschieden. Platon andererseits hatte reichlich Beweggründe außersittlicher Art, die Sophisten mißgünstig darzustellen: teils hatte er noch die Rivalität miterlebt, die (wenigstens im Bewußtsein vieler Zeitgenossen) zwischen ihnen und seinem großen Lehrer geherrscht hatte; teils hat er sie in seinen Gesprächen als Masken für mehrere seiner Mitschüler verwandt, die er aus ganzer Seele haßte — ein Haß, zu dem neben dem Zeloteneifer für die (angeblich) „rechte Lehre des Meisters" gewiß auch der Gelehrteningrimm gegen den „verderblichen Irrtum" und die persönliche Abneigung gegen die Rivalen ihre Beiträge geliefert haben.

Sodann aber heißt auch: eine Sache lehren, immer: die Selbstverständlichkeit ihrer Autorität anzweifeln. Vom Daß zum Darum ist dann ebenso nur ein Schritt, wie vom Darum zum Warum, von diesem zum Ob, und endlich zum Nein! Der mit der Begründung eingeleitete Rationalisierungsprozeß pflegt selten anders als mit der Bestreitung zu enden. In diesem Sinne mochte, wo nicht ein Vorwurf gegen die Lehre der Sophisten berechtigt, so doch eine Abneigung gegen ihr Treiben begreiflich sein.

Von der Redekunst ferner konnte, wie ein gerechter, so auch ein unrechter Gebrauch gemacht werden. Auch für den letzte-

ren Fall mag wohl der Unterricht besondere Vorsorge gelegentlich getroffen haben. Und auch sonst war in jenem zungenfertigen und streitsüchtigen Volke der dialektisch Geschulte der natürliche Gegenstand einer mit Neid gemischten Entrüstung.

Der letzte Grund indeß war ein anderer. Die Sophisten lehrten gegen Bezahlung, und lebten von diesem Einkommen. Das erschien den Alten als ein unwürdiges Beginnen. Platon hat die nie versiegende Schale seines Spottes darüber ausgegossen, und die Jahrhunderte haben ihm kritiklos nachgespottet, mit stetig zunehmendem Vorwiegen der Entrüstung. Erst in unserer Zeit hat man gefragt, ob denn die Ausübung eines geistigen Berufes, der zugleich seinen Mann nährt, etwas Tadelnswertes sei? Und sicherlich sollten mit diesem Verdikte besonders unsere heutigen Universitätslehrer vorsichtig sein, die von ihren Schülern „Kollegiengelder" beziehen, und denen es also gewiß am wenigsten zukommt, in ihren entgeltlichen Vorlesungen die Sophisten wegen ihres nicht unentgeltlichen Unterrichtes schlecht zu machen. Lebt man sich in diese Betrachtungsweise ein, so kann die Banausenverachtung der Alten schließlich als Ausfluß sklavenhälterischen Vorurteils erscheinen.

Dennoch glaube ich nicht, daß damit die Sache erledigt ist. Wir treiben heute einen Kultus mit der Arbeit, und blicken auf den, der keine „Beschäftigung" hat, herab. Aber dies ist keineswegs der einzig mögliche Standpunkt, und vielleicht ist der unsrige recht einseitig und ungerecht. Denn eines wird man sich eingestehen müssen: wenn die Erhebung über die materiellen Interessen die Würde der Persönlichkeit ausmacht, dann wird derjenige, für den diese Interessen von vornherein keine Rolle spielen, der ethisch wertvollen Gesinnung näher stehen als ein anderer, den seine Notdurft zwingt, eben diese Interressen zum fortwährenden Mittel- und Angelpunkte seines Denkens, Hoffens und Fürchtens zu machen. „Es scheint aber, sagt[1] deshalb Aristoteles mit Recht, auch der Reichtum bei-

---

1) Eth. Nic. IV. 8, p. 1124a 20.

zutragen zur Großherzigkeit“. Natürlich ist auf diese Wirkung nicht mit Sicherheit zu rechnen, denn es gibt Reiche genug, die gerade umgekehrt zu Dienern ihrer Güter werden. Und auch, wo sie eintritt, ist sie in keinem Sinne ein Verdienst. Aber, ob Verdienst oder nicht, die bloße Gewohnheit, sich nicht mit seinen persönlichen Angelegenheiten zu befassen, und sein Interesse auf andere, außerpersönliche Werte zu wenden, wird dem Inhaber eines gesicherten Wohlstandes in vielen Fällen eine ganz andere innere Haltung verleihen, als die dem Erwerbenden die alltägliche Richtung seiner Aufmerksamkeit aufdrückt: eben jene Haltung, die dem Griechen als die des „freien Mannes“ erschien. So blasphemisch dies Ihnen daher auch klingen mag, man wird unbefangener Weise kaum umhin können, von einem, wenn auch nur propädeutischen, sittlichen Werte des Besitzes zu sprechen.

Auf die Sophisten angewandt, zeigt nun diese Überlegung, daß es keine ganz unrichtige Empfindung war, die dem entgeltlichen Moralunterrichte mißtrauisch gegenüberstand. Ja, man kann sagen, daß die ganze Stellung des Sophisten an einem inneren Widerspruche litt. Er sollte — auch im Sinne der aristokratischen Ethik des Maßes — seine Hörer zu freien, unabhängigen Männern erziehen, und er selbst war kein freier, unabhängiger Mann. Er sollte Grundsätze einimpfen, die unmöglich seine Grundsätze sein konnten. Zwischen dem Inhalte und den Bedingungen seiner Unterweisung, zwischen seiner Lehre und seinem Leben klaffte ein Gegensatz. Zu keiner Zeit aber war man gegen einen solchen empfindlicher als damals; macht ja doch der Einklang von Leben und Lehre zu einem guten Teile die Größe der griechischen Ethik aus. Mußte aber dieser, dem Wesen des Sophisten immanente Widerspruch schon von der großen Zahl derjenigen empfunden werden, denen er nur als der Kontrast zwischen dem Habitus des patrizischen Zöglings und dem des plebejischen Erziehers zum Bewußtsein kam, so noch unvergleichlich stärker von jenen philosophischen Geistern, denen er zugleich den tiefen Gegensatz von innerer Freiheit und

Unfreiheit bedeutete. Ihnen wäre eine Lebensstellung ebenso unerträglich als undenkbar gewesen, in der von der Zahl und dem Zustimmungsgrade der Zuhörer die Höhe der Entlohnung und das Maß der eigenen Lebenshaltung abgehangen hätte. In diesem Sinne behält Platon letztlich Recht, wenn er kein gegensätzlicheres Verhältnis sich denken konnte, als das der Sophisten zu Sokrates!

Geehrte Zuhörer! Sokrates ist ohne Zweifel in der ganzen Geschichte der philosophischen Ethik diejenige Gestalt, deren Verständnis zugleich am wichtigsten und am schwierigsten ist. Ihnen jene Wichtigkeit klar zu machen, wird in den nächsten Vorlesungen meine Aufgabe sein; in der Zeit, die uns heute noch zur Verfügung steht, soll von diesen Schwierigkeiten die Rede sein. Auch kann ich Ihnen diese vorbereitenden Bemerkungen nicht ersparen. Denn schon bei der geringsten eigenen Beschäftigung mit diesem Gegenstande werden Ihnen nicht nur in der älteren, sondern auch in der neueren Literatur die verschiedensten Darstellungen begegnen. Sokrates der Revolutionär — Sokrates der Aristokrat; Sokrates der Sozialreformer — Sokrates der Ethiker; Sokrates der Prediger — Sokrates der Mann der Wissenschaft; Sokrates der Mystiker, Sokrates der Dogmatiker, Sokrates der Skeptiker — all diese Auffassungen sind vertreten worden. Sie haben ein Recht, zu fragen: kann unter diesen Umständen überhaupt etwas, und, wenn etwas, was kann über Sokrates mit Bestimmtheit ausgesagt werden? Und ich habe die Pflicht, diese Frage zu beantworten, und gleichzeitig meine eigene Auffassung zu rechtfertigen.

Die erste große Schwierigkeit für unsere Kenntnis des Sokrates liegt darin, daß er nichts geschrieben hat. Kein Fragment, kein Satz, kein Wort ist uns unmittelbar überliefert[1]. Der Mund des

[1]) Von den bekannten Versen, die er im Kerker gedichtet haben soll, durfte ich hier wohl absehen, da die uns erhaltenen zwei Zeilen bestenfalls die Übertragung eines Äsopzitats in gebundene Rede darstellen.

großen Meisters ist stumm für alle Zeiten. Aber er hat nicht nur nichts geschrieben, er hat auch keine abgeschlossenen Lehrvorträge gehalten. Im zwanglosen Gespräch, und nur im Gespräch hat sich seine philosophische Wirksamkeit geäußert. Und in diesen Gesprächen hat er sich nicht als der belehrende, sondern als der fragende Teil verhalten. Auch wenn wir diesen Unterredungen selbst beiwohnen dürften, würden wir also nicht eine eigentliche Lehre des Sokrates kennen lernen. Nur aus der Art und aus den Voraussetzungen seiner Fragestellung könnten wir die Richtung seines Denkens erschließen. Nun uns dies aber nicht vergönnt ist, kennen wir wenigstens die Aussage von Zeugen, die jenen Gesprächen selbst beigewohnt haben, und über dieselben getreulich berichten wollen? Eine kritische Durchmusterung der erhaltenen Zeugnisse lehrt, daß kein einziges diesen beiden Bedingungen genügt.

Bei den späten Anekdoten, die uns überliefert werden, kann von unmittelbarer Zeugenschaft ohnehin nicht die Rede sein.

Aristoteles gibt uns einige knappe Notizen über seine Grundansichten, und nach den Zusammenhängen liegt kein Grund vor, des Berichterstatters Absicht, wahrheitsgetreu und bloß im historischen Interesse zu referieren, anzuzweifeln. Allein Aristoteles ist lange nach dem Tode des Sokrates geboren.

Wenden wir uns nun zu den Zeitgenossen, so begegnen wir reichlichen Anspielungen in den Komödien des Aristophanes. Aber diese Anspielungen sind Verhöhnungen von so offenbar tendenziöser Natur, daß sie kaum ernstlich ins Gewicht fallen.

Es bleiben die Schriften jener jüngeren Freunde, die man ungenau seine Schüler zu nennen pflegt. Allein die Mehrzahl derselben ist verloren: nicht nur die des Antisthenes, des Aristipp, des Phaidon, sondern auch jene des Aischines, von denen wir hören, sie seien die treueste Wiedergabe des Originals gewesen. Nur von zwei Jüngern sind Werke auf uns gekommen, welche Gespräche und Reden des Sokrates enthalten: von Platon und von Xenophon. Wie steht es nun mit der Zuverlässigkeit dieser Berichte?

Die Schriften des Platon zerfallen für unseren Gesichtspunkt in drei ungleiche Gruppen. Eine Schrift, die „Gesetze“, hat die Form eines Gespräches, an dem Sokrates nicht beteiligt ist. Eine andere Schrift, die „Apologie“, läßt Sokrates allein sprechen: sie gibt sich für jene Verteidigungsrede aus, die er gehalten habe, als er von Meletos, Anytos und Lykon der Gottlosigkeit und des Jugendverderbs angeklagt wurde — eine Klage, die zu seiner Verurteilung und Hinrichtung geführt hat. Alle übrigen Werke haben die Form von Gesprächen, an denen Sokrates teilnimmt, und zwar in einigen als Nebenfigur (es sind: „Parmenides“, „Sophist“, „Staatsmann“, „Timaios“, „Kritias“, die als Platons Spätwerke gelten können), in der großen Mehrzahl als gesprächsführende Hauptperson. Sprechen wir von dieser zahlreichsten Gruppe zuerst! Daß nicht alle, die ihr zugehörigen Dialoge einfach wahrheitsgetreue Berichte sein können oder auch nur sein wollen, folgt hauptsächlich aus zwei Argumenten, einem äußeren und einem inneren. Das äußere Argument: Platon nennt sich in keinem einzigen dieser Gespräche als anwesend, er nennt sich in einem derselben, dem „Phaidon“ [1], ausdrücklich als abwesend; und er verlegt eine Reihe von Gesprächen in eine Zeit, der er weder selbst angehört noch sie auch bald darauf aus authentischen Berichten kennen gelernt haben kann (so den „Parmenides“, das „Gastmahl“ u. a.). Das innere Argument: in zahlreichen und zwar gerade in den wichtigsten Gesprächen (so im „Gastmahl“, im „Phaidon“, im „Phaidros“, im „Staat“) trägt Sokrates eine Lehre (die sogenannte „Ideenlehre“) vor, von der Aristoteles ausdrücklich [2] bezeugt, sie sei dem Sokrates fremd gewesen. Nun besteht aber zwischen jenen Schriften, auf die eines dieser Argumente Anwendung findet, und allen übrigen keinerlei äußerer Unterschied: jene geben sich um nichts weniger für geschichtlich aus als diese; und es ist deshalb die Schlußfolgerung unausweichlich, daß die Einführung des Sokrates in die platonischen Gespräche eine literarische Fiktion ist, und daß diese Gespräche nicht als geschichtliche

1) p. 59b. 2) Metaph. XIII. 4, p. 1078b 30 und ibid. 9, p. 1086b 3.

Zeugnisse angesehen werden können. Wie steht es nun mit der Apologie? Hier fallen jene beiden Argumente allerdings fort. Platon nennt sich ausdrücklich[1] als bei dem Vortrage dieser Rede anwesend, und sie enthält keine Ansichten, die wir von vornherein dem Sokrates nicht zutrauen könnten. Dafür müssen uns einige andere Umstände bedenklich machen. Zunächst wissen wir, daß auch die Abfassung fiktiver Reden solcher Art im Altertum gebräuchlich war, und es sind uns, abgesehen von der platonischen, nicht weniger als vier andere Verteidigungsreden des Sokrates teils erhalten, teils mittelbar bekannt: erhalten eine Rede, die unter dem Namen des Xenophon überliefert ist, und eine andere, die von dem spätgriechischen Rhetor Libanios herrührt; bekannt eine Apologie von Platons Schüler Theodektes, und eine andere von seinem Zeitgenossen, dem Redner Lysias. Diese letztere war wiederum die Entgegnung auf eine ebenso fiktive Anklagerede, die der Redner Polykrates etwa fünf Jahre nach dem Ende des Sokrates veröffentlicht hatte. Dazu kommt, daß fast alle antiken Historiker ohne weiteres in ihre Geschichtswerke fingierte Reden einzulegen pflegen, die gar nicht den Anspruch erheben, wiederzugeben, was wirklich gesprochen wurde, sondern vielmehr den, auszuführen, was hätte gesprochen werden können, das heißt: was sich etwa passender und geistvoller Weise in der betreffenden Lage hätte sagen lassen. Dagegen ist uns wohl — abgesehen natürlich von den Publikationen aus dem Konzept — aus dem ganzen Altertum kaum ein einziges Beispiel bekannt, daß irgend eine längere Rede wortgetreu nacherzählt worden wäre. Und in der Tat ist dieses Verhalten improvisierten Reden gegenüber ganz natürlich, ja fast allein denkbar, in einer Zeit, in der die Erfindung der Schrift bereits die Gewohnheit des raschen Auswendiglernens untergraben, und doch noch nicht die Stenographie die des Nachschreibens eingebürgert hatte. So wird also von vornherein eine starke Vermutung dafür erzeugt, daß Platon in der Apologie nicht erzählen will, wie Sokrates sich wirklich

---

[1]) p. 34a und 38b.

verteidigt habe, sondern vielmehr zeigen, wie er sich hätte verteidigen können, — also dafür, daß in dieser Schrift Platon selbst den Sokrates in dessen eigener Maske verteidigt. Sieht man nun das Werkchen daraufhin näher an, so findet man in der Tat manches, das sich nach dieser Auffassung besser erklärt: so eine weitausgreifende Ausführung über die Entstehung des gegen Sokrates aufgespeicherten Übelwollens, die der rückblickenden Betrachtung näher liegt als der Improvisation des Augenblicks; und vor allem eine Menge auffälligen Selbstlobs, die als Äußerung des Jüngers sich ebenso leicht begreift wie sie im Munde des Meisters wunderlich wäre. Daneben freilich finden sich auch Einzelheiten, die wir nur verstehen können, wenn sie authentisch sind: so die Angaben über eine Zeugenaussage, über das Stimmenverhältnis, und besonders über eine plötzliche und inkonsequente Sinnesänderung hinsichtlich der zu beantragenden Strafe. Und so ist es weitaus das Wahrscheinlichste, daß die Rede im wesentlichen Platon angehört, jedoch eine Reihe von Zügen der Originalrede verarbeitet hat. Wie weit aber diese Entlehnung geht — das wird voraussichtlich für alle Zeiten im Dunkeln bleiben müssen.

Wir wenden uns zu Xenophon. In vier seiner Schriften sind Reden des Sokrates enthalten: in der „Hauswirtschaftslehre“ (Oeconomicus), in der „Verteidigung des Sokrates“ (Apologie), im „Gastmahl“ (Convivium), und vor allem in den „Erinnerungen“ (Memorabilien). Allein in der zuerst genannten Schrift fungiert er im wesentlichen als Wiedererzähler von Auseinandersetzungen, die unter der Maske eines sonst unbekannten Ischomachos offenbar kein anderer als Xenophon selbst von sich gibt, und wo er selbst redet, zeigt er sich in Dingen bewandert, deren Kenntnis bei Sokrates ebenso überraschend wie bei Xenophon selbstverständlich ist. Dieser nämlich hat im Dienste des persischen Gegenkönigs Kyros d. J. einen asiatischen Feldzug mitgemacht; und siehe da, auch Sokrates, der fast nie aus Athen herausgekommen ist, zeigt sich über Kyros und die Verhältnisse seines Hofes aufs beste unterrichtet, und redet überdies

von Ereignissen, über die ihn Xenophon schon deshalb nie hat reden hören können, weil sie später fallen als des letzteren Abschied von Athen[1]. Es ist also über jeden Zweifel erhaben, und auch allgemein anerkannt, daß die Reden des Sokrates in dieser Schrift ganz ebenso fiktiv sind wie in den Dialogen Platons. Nun gibt aber eben diese Schrift sich selbst als bloße Fortsetzung der wichtigeren Memorabilien. Denn nachdem in diesen zahllose Reden des Sokrates nacherzählt wurden, bei denen Xenophon zugegen gewesen sein will, beginnt der Oeconomicus mit den Worten[2]: „Ich hörte aber auch einmal, wie er (!) sich über die Hauswirtschaft folgendermaßen unterredete". Es erhebt, mit anderen Worten, der Oeconomicus um keines Haares Breite weniger den Anspruch, authentisch zu sein, als die Memorabilien; und daraus folgt, daß, wenn wir jenen als durchaus ungeschichtlich ansehen, wir es mit diesen nicht gut anders halten können. Auch finden sich in ihnen ebenfalls Angaben über Völkerschaften des Perserreiches[3], die wir viel eher dem Xenophon als dem Sokrates zutrauen dürfen. Endlich ist kürzlich auch darauf überzeugend hingewiesen worden, daß die Memorabilien mehrfach Ansichten, und zwar vornehmlich solche superstitiöser Natur, enthalten, die in anderen Schriften des Xenophon sich ganz ebenso finden, mit den aristotelischen Berichten über die sokratische Lehre aber sich kaum vereinigen lassen. Und zum Überfluß wird uns die Schlußfolgerung, die sich so aufdrängt (daß nämlich die xenophontischen Sokratesreden in ganz demselben Sinne fiktiv sind wie die platonischen), auch als die Auffassung des Altertums bestätigt. Denn Diogenes Laertios sagt (gewiß nach einer besseren Quelle) im Leben des Aristipp[4], Xenophon sei diesem Sokratiker übel gesinnt gewesen, und habe deshalb dem Sokrates eine Rede gegen ihn in den Mund gelegt; und ebenso habe auch Platon im „Phaidon" ihn schlecht gemacht. Verlieren aber so die Memorabilien ihren geschichtlichen Charakter, dann kann ihn weder das „Gastmahl" behaup-

[1]) Oec. 4. 18ff. [2]) Oec. 1. 1. [3]) Bes. Comm. III. 5. 26; III. 9. 2 und II. 1. 10. [4]) II. 65.

ten, bei dem Xenophon gar nicht anwesend gewesen sein will, noch die „Apologie“, bei der er (wegen seines asiatischen Aufenthaltes) nicht einmal zugegen gewesen sein kann, und deren Echtheit überdies bestritten ist. Und so kommen wir zu dem Schluß, daß uns über keine einzige Äußerung des Sokrates eine vollkommen zuverlässige Nachricht eines unmittelbaren Zeugen überliefert ist.

Dies sind die äußeren Schwierigkeiten, die unserem Verständnisse des Sokrates im Wege stehen. Ihrer ungeachtet wage ich zu sagen, daß mir das Bild dieses Mannes so deutlich wie nur das eines Lebenden vor Augen steht. Die Quellen aber, die uns dasselbe vermitteln können, sind drei an Zahl. Ihrer Besprechung müssen wir den kurzen Rest der heutigen Vorlesung widmen.

Zunächst verliert das Zeugnis des Aristoteles dadurch, daß es nicht unmittelbar ist, wenig an Wert. Denn der Stagirit war ein langjähriger, persönlicher Schüler Platons, ebenso wie dieser ein mehrjähriger, persönlicher Jünger des Sokrates gewesen war. Ihm standen also jene direkten Nachrichten, die wir so schmerzlich vermissen, reichlich zu Gebote; und dazu, ihm eine tendenziöse oder nachlässige Wiedergabe dessen, was er so erfahren, zuzutrauen, haben wir kaum an irgend einem Punkte Anlaß. Das Wenige also, was er uns über Inhalt und Methode des sokratischen Denkens mitteilt, können wir im wesentlichen für authentisch halten.

Sodann aber legen zwar die Sokratiker dem Sokrates ihre eigenen Gedanken in den Mund, aber sie legen sie doch eben dem Sokrates in den Mund. Sie setzen nicht einfach vor ihre eigenen Äußerungen den Namen des Meisters und einen Doppelpunkt, sondern sie entwickeln, was sie sagen wollen, in einer solchen Form, wie sie meinen, daß der Meister es hätte aussprechen können. Sie schildern uns, mit anderen Worten, die Persönlichkeit des Sokrates, und lassen erst diese jene Gedanken aussprechen. Und zwar kann dies mit voller Zuversicht behauptet werden. Denn sowohl der platonische wie auch der xenophontische Sokrates wird uns als eine charakteristische Figur vor-

geführt, die mit dem, was wir von Platon und Xenophon selbst wissen, durchaus nicht zusammenfällt. Und diese beiden Figuren stimmen auch untereinander bis zu einem gewissen Grade überein. Ja, mehr als das: so verschieden auch der Lehrgehalt bei beiden Autoren ist, hinsichtlich der Persönlichkeit findet sich kaum ein eigentlicher Widerspruch, sondern nur ein Unterschied im engsten Sinne. Xenophon nämlich zeichnet gewisse allgemeine Umrisse, Platon über diese hinaus ein ins einzelne gehendes, höchst individuelles und lebendiges Charakterbild. Es kann sich also nicht fragen, ob wir uns die Persönlichkeit des Sokrates nach der Schilderung des Xenophon oder nach der des Platon denken sollen, sondern nur, ob wir das Plus, daß wir bei Platon antreffen, uns aneignen dürfen oder nicht? Daß nun Platon im höchsten Grade das mimetische Talent, die Gabe der Menschen- und Charakterdarstellung besaß, wird kein Leser seiner Schriften bezweifeln. Niemand kann also bestreiten, daß er in seinen Dialogen die Persönlichkeit des Sokrates nachbilden konnte. Es fragt sich nur, ob er dies auch wollte? Das heißt: wir sind berechtigt, die Persönlichkeit des platonischen Sokrates für die des geschichtlichen zu nehmen, sobald wir kein Motiv angeben können, das Platon bewogen haben könnte, die historische Gestalt durch eine fiktive zu ersetzen. Nun ist, bei der durchweg bewundernden Behandlung des Sokrates, das sonst bei Platon so häufige parodistische Motiv von vornherein auszuschließen. Folglich bliebe nur die Möglichkeit einer idealisierenden Umarbeitung übrig. Daß aber der platonische Sokrates eine Idealgestalt wäre, diese Eventualität können wir aus mehreren Gründen für unmöglich erklären. Denn einmal haben die charakteristischen Züge dieses Bildes (die Art der Gesprächführung, die Ironie, das Daimonion) mit Platons ethischem Ideal auch nicht den mindesten Zusammenhang, und hätten also niemals zu dessen Verkörperung ersonnen werden können. Sodann aber ist dieses Bild der Eigenart Platons nicht einmal kongenial: Platon ist der personifizierte Schwung, der platonische

Sokrates ist die personifizierte Sachlichkeit. Die Folge davon ist, daß Platon trotz aller Kunst den Sokrates gar häufig aus der Rolle fallen und platonisieren läßt. Aber sobald dies geschieht, sobald Sokrates pathetisch wird und in Bildern schwelgt, versäumt Platon kaum je, anzudeuten, daß dies nun eben nicht mehr die sokratische Art sei, indem er ihn sich entweder auf alte Mythen berufen läßt, die er nur nacherzähle („Gorgias„, „Phaidon", „Staat"), oder auf fremde Reden, die er nur wiedergebe („Gastmahl"), oder auf einen plötzlichen Anfall von Enthusiasmus, über den er sich selbst verwundere („Phaidros"). Kurz, wir erhalten aus alledem den Eindruck, daß die sokratische Persönlichkeit, die Platon uns darstellt, ihm als ein Fremdes, Gegebenes gegenübersteht, dem er die Darlegung seiner eigenen Gedanken mit außerordentlicher Kunst, aber nicht mit durchgängigem Erfolge anzupassen bemüht ist. Dann kann aber dieses Fremde, Gegebene eben nur die geschichtliche Persönlichkeit des Sokrates sein, oder, wie ich es an anderem Orte ausgedrückt habe: „Die platonischen Dialoge sind Kunstwerke, zu denen das platonische Denken den Stoff, aber die sokratische Persönlichkeit die Form abgegeben haben." Fragen Sie aber, wie man denn die Persönlichkeit eines Mannes getreu darstellen könne, indem man ihn zugleich sagen lasse, was er nie gesagt hat — so fragen Sie nur nach der Möglichkeit stilisierter Darstellung überhaupt. Und die Antwort wird lauten müssen: wenn Platon den Sokrates in der Apologie sprechen läßt, was er damals etwa hätte sagen können, so läßt er ihn sowohl in der Apologie als auch sonst so reden, wie er hätte sprechen können. Und dieses Wie?, von einem großen Meister dargestellt, ist gewiß nicht weniger charakteristisch, als es dieses oder jenes authentische Diktum wäre. Wie wir daher über die sokratische Lehre zwar keinen wortgetreuen Bericht, wohl aber ein höchst sachkundiges und zuverlässiges Exzerpt besitzen, so auch von der sokratischen Persönlichkeit zwar keine Photographie, statt dessen aber ein künstlerisch vollendetes (und daneben ein mittelmäßiges) Porträt.

Zu diesen beiden Quellen kommt nun als dritte, und nicht weniger wichtige, der Rückschluß von den Jüngern auf den Meister. Drei höchst originelle und höchst verschiedene Männer: Platon, Antisthenes und Aristipp sind uns sowohl ihrer ethischen Grundstimmung wie auch ihrer theoretischen Grundansichten nach bekannt. Sie alle meinen, seinem Geiste treu zu bleiben und seine Gedanken zu Ende zu denken. Die Entwicklung ihrer Ideale und Lehren verläuft in auseinandergehenden Strahlen, die man nur bis zu ihrem gemeinsamen Schnittpunkte rückwärts zu verfolgen braucht, um auf die Persönlichkeit und die Lehre des Sokrates zu treffen. Dieses Verfahren stellt die Probe auf das andere dar, und eine Auffassung, welche diesem wie jenem entspricht, darf so ziemlich sicher sein, die wesentlichen Momente des geschichtlichen Tatbestandes nicht zu verfehlen. Eine solche Auffassung aber hoffe ich, Ihnen in den nächsten Vorlesungen darlegen zu können. Ihre Übereinstimmung mit den beiden ersten Quellen wird sich uns dabei fortlaufend Schritt für Schritt ergeben; die mit der dritten wird bestätigend hinzutreten, sobald wir dazu gelangen werden, uns mit der platonischen, antisthenischen und aristippischen Ethik selbst zu beschäftigen.

SOKRATES I

VIERTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IE äußeren Hindernisse, die sich unserer Kenntnis des Sokrates in den Weg stellen, haben wir nun überwunden: wir haben gesehen, welchen Berichten wir vertrauen können; daß wir dem Aristoteles glauben müssen hinsichtlich der Lehre, dem Platon hinsichtlich der Persönlichkeit, und beider Angaben kontrollieren an den Idealen und Theorien der Jünger. Von der Persönlichkeit sollten wir nun den Ausgang nehmen; denn sie ist, in diesem Falle mindestens, das Grundlegende und Entscheidende. Doch da treten meiner Darstellung alsbald die inneren Schwierigkeiten entgegen.

Es sind deren im Grunde zwei. Die Persönlichkeit eines Menschen können wir nur erkennen in seinem Leben. Ein Leben aber können wir nur erfassen entweder in seiner Breite, oder in seinen Höhepunkten. Wir können das Wesen und die Art eines Mannes auf uns wirken lassen: einmal, indem wir die gewohnte Stimmung seines Alltagsdaseins in uns aufnehmen, und so einen Gesamteindruck in uns erzeugen; sodann, indem wir ihn in jenen seltenen Einzelaugenblicken betrachten, wo er all seine Kräfte und Anlagen zusammennimmt und den Grundzug seines Seins offenbart.

Allein von solchen außerordentlichen Ereignissen im Leben des Sokrates wissen wir wenig. Was ist damit gewonnen, wenn ich Ihnen sage, daß er einige Schlachten mitgemacht und sich dabei durch ungewöhnliche Tapferkeit ausgezeichnet hat?

Daß er, einmal durchs Los zur Teilnahme an der Leitung der Volksversammlung berufen, um den Buchstaben des Gesetzes zu wahren, den Drohungen einer wütenden Menge getrotzt hat? Daß er, als die demokratische Staatsverfassung auf kurze Zeit von der oligarchischen Herrschaft der sogenannten 30 Tyrannen abgelöst wurde, sich furchtlos geweigert hat, zu der ungesetzlichen Verhaftung des Leon von Salamis die Hand zu bieten?

Über den platonischen Schilderungen des sokratischen Alltagslebens aber liegt ein Zauberduft, den jeder Versuch verscheucht, einzelne Stellen aus dem Zusammenhange zu reißen oder durch allgemeine Worte die gemeinsamen Züge jener anschaulichen Einzelheiten herauszuheben. Ich kann Ihnen sagen, daß Sokrates den angestammten Bildhauerberuf vernachlässigte, und daß seine häuslichen Verhältnisse von großer Dürftigkeit waren. Ich kann Ihnen von der sprichwörtlichen Einfachheit und Mäßigkeit seines Lebens reden; Ihnen erzählen, wie er die Tage damit verbrachte, auf dem Markt, in den Ringschulen, kurz an allen öffentlichen Orten mit älteren und jüngeren Mitbürgern sich zu unterreden; wie er in diesen Unterredungen, halb angeregt durch eine zufällige Wendung des Gespräches, halb die Gelegenheit suchend, über ein ihn beschäftigendes Problem zur Klarheit zu gelangen, bald die Führung des Gespräches übernimmt; wie er durch die wunderlichsten Fragen und an der Hand der alltäglichsten Beispiele (von Eseln und Pferden, Schneidern und Schustern), unter steter Betonung seiner Unwissenheit und seines Wissensdurstes den Anderen auffordert, über seine scheinbar einfachsten und klarsten Begriffe Rechenschaft abzulegen; wie sein Kreuzverhör diesen bald in Verwirrung bringt, bald wieder zu neuen Klärungs- und Lösungsversuchen anregt; wie sich diese Erörterungen mit Vorliebe um die Grundbegriffe des praktischen Lebens bewegen, so daß der Mitunterredner sich bestürzt als zu jedem Handeln und Wirken unfähig erscheint, und ihm, bald unter mißmutigem Groll, bald auch unter Tränen, die eigene Unzulänglichkeit zum Bewußtsein gebracht wird; — aber ich muß zweifeln, ob solche

Mitteilungen imstande sind, das leibhaftige Bild des Sokrates in Ihnen zu erwecken.

Andererseits können wir im Rahmen dieser Vorlesungen diesem Bilde nicht auf den Wegen Platons uns nähern, und den Mann, sein Wesen und Wirken im Rahmen der mannigfaltigen, ihm zugehörigen Umgebungen kennen lernen. Ich kann Sie nicht an der Hand des platonischen „Lysis“ in die Ringschule führen, an der des „Laches“ auf den Markt, an der des „Protagoras“ in die Sophistenversammlung, an der des „Gastmahls“ zum nächtlichen Schmause, wo Sokrates, nachdem unsterbliche Reden gewechselt wurden, alle anderen, und selbst den Gastgeber, unter den Tisch trinkt, um alsbald, klaren Kopfes und ruhigen Geistes, wieder seiner gewohnten Lebensweise nachzugehen. Diejenigen, welche den Meister, vom Jünger geführt, auf diesen Gängen im Geiste begleitet haben, bilden eine, über alle Länder und Zeiten zerstreute, über alle Grenzen der Sprache und des Glaubens hinausgreifende Gemeinschaft. Allein zu ihr führt kein anderer Eingang als das Studium Platons. Wir müssen uns hier mit einem sehr unvollständigen Ersatzmittel begnügen: einem Surrogat, dessen glücklichen Besitz wir der großen Katastrophe verdanken, die über Sokrates am Ende seines Lebens hereingebrochen ist.

Im Jahre 399 v. Chr. nämlich, als der Meister über 70 Jahre alt geworden war, ward gegen ihn eine Klage eingebracht, deren Wortlaut viele Jahrhunderte später der Gelehrte Favorinus[1] nach Einsicht in den im athenischen Archiv aufbewahrten Originalakt so angegeben hat: „Meletos, Sohn des Meletos, von Pitthos, hat gegen Sokrates, Sohn des Sophroniskos, von Alopeke, folgende Klage eingebracht und beschworen: Sokrates ist schuldig, die Götter nicht anzuerkennen, welche die Stadt anerkennt, sondern ein anderes, neues Geisterwesen einzuführen; er ist ferner schuldig, die Jugend zu verderben. Beantragt wird die Todesstrafe.“ Um gegen diese Anklage sich zu verteidigen, erschien Sokrates vor der großen, aus 500 oder

[1]) Bei Diog. Laert. II. 40.

600 Bürgern bestehenden Jury. Meletos und seine beiden Mitankläger Anytos und Lykon hielten ihre Anklagereden. Von Belastungszeugen ist nichts überliefert. Und dann hielt Sokrates seine Verteidigungsrede. In welchem Sinne nun Platons Bericht über diese Rede aufzufassen ist, habe ich Ihnen neulich auseinandergesetzt. Es hat sich ergeben, daß er zwar nicht als eine geschichtlich treue Widergabe derselben angesehen werden kann, daß er aber allerdings Platons Meinung über den Fall ausdrückt und zugleich Sokrates sprechen läßt, wie er nach Platons Überzeugung hätte sprechen können. Ich glaube deshalb, Ihnen ein wenigstens teilweises Verständnis der sokratischen Persönlichkeit noch am besten vermitteln zu können, indem ich Sie mit dem hauptsächlichsten Inhalte und den bezeichnendsten Stellen der platonischen Apologie bekannt mache.

Nachdem sich Sokrates wegen seiner schlichten Redeweise entschuldigt hat, unterscheidet er von der eben zur Verhandlung stehenden Anklage eine frühere und gefährlichere, mit der Verleumder seit vielen Jahren die Ohren des Volkes angefüllt haben, indem sie von ihm behaupteten, was man eben von allen Philosophen zu behaupten pflegt: daß sie nämlich (wie die alten Naturphilosophen) die unterirdischen und himmlischen Erscheinungen studieren (und so die angestammte Religion untergraben), und daß sie (wie die Sophisten) die schwächere Sache zur stärkeren machen. Was nun das erste anbelangt, so verstehe er von diesen Dingen auch nicht das mindeste, was er aber nicht sage, um eine solche Wissenschaft herabzusetzen, wenn wirklich jemand in ihr gesicherte Kenntnisse habe, sondern nur, weil er eben an ihr durchaus keinen Teil habe. Und es könnten die Anwesenden bezeugen, daß er nie von solchen Gegenständen spreche. „Aber auch,[1] wenn ihr vielleicht von irgend wem gehört habt, daß ich Leute zu erziehen suche und (dafür) Geld nehme, auch an alledem ist nichts Wahres. Denn auch dies (zwar) scheint mir eine schöne Sache, wenn einer imstande ist, Menschen zu erziehen, wie Gorgias von Leontinoi, Prodikos

1) Apolog. p. 19d ff.

von Keos und Hippias von Elis. Denn diese alle, ihr Männer, gehen in alle Städte und vermögen die jungen Leute, denen es doch frei stünde, von ihren Mitbürgern mit wem sie wollten häufigen Umgang zu pflegen, — diese also sind sie im stande dahin zu bringen, daß sie von dem Umgang mit jenen ablassen und mit ihnen verkehren, und ihnen (noch obendrein) Geld geben und Dank wissen. Denn — da ist (ja z. B.) noch ein anderer gelehrter Mann hier, ein Parier, den ich selbst hier am Orte gesehen habe. Ich begegnete nämlich zufällig einem Manne, der den Sophisten mehr Geld gezahlt hat als alle anderen zusammen, — Kallias (mein' ich), den Sohn des Hipponikos. Diesen also frag' ich — er hat nämlich zwei Söhne — Kallias, sag' ich, wenn deine beiden Jungen Füllen oder Kälber wären, so könnten wir für sie wohl einen Aufseher nehmen und anstellen, der im stande wäre, sie in der ihnen zukommenden Tüchtigkeit gefällig und tauglich zu machen; es wäre das aber ein Bereiter oder ein Ackersmann; nun sie aber Menschen sind, wen hast du vor, ihnen zum Aufseher zu nehmen? Wer wäre (wohl) kundig in bezug auf eine solche Tüchtigkeit, die menschliche und bürgerliche? Denn ich denke, du wirst darüber nachgedacht haben, da du ja die Söhne hast. Gibts einen solchen, sag' ich, oder nicht? O, freilich, sagt er. Wer denn, sag' ich, und wo ist er her, und was kostet sein Unterricht? Euenos, sagt er, Sokrates, aus Paros, fünf Minen. Und da pries ich den Euenos selig, wenn er wirklich diese Kunst versteht und so herrlich unterrichtet. Auch ich selbst würde mir also schön vorkommen und damit Staat machen, wenn ich das verstünde. Aber ich verstehe es (eben) nicht, ihr Athener! — Jetzt möchte mich aber vielleicht einer von euch unterbrechen (und sagen): Aber, Sokrates, was treibst du denn (eigentlich)? Woher sind denn diese Verleumdungen gegen dich entstanden? Denn gewiß, wenn du nicht, mit allen Anderen verglichen, etwas ganz außerordentliches getrieben hättest, so wäre nicht über dich eine solche Nachrede und ein solcher Ruf entstanden, — wenn du nicht etwas ganz anderes getan hättest als die Mehrzahl. Sag' uns also, was es ist, da-

mit wir nicht ohne Sachkenntnis über dich (entscheiden).“ Diese Frage wolle er beantworten. „Ich habe nämlich, ihr Männer, diesen Ruf erlangt durch nichts anderes, als durch eine gewisse Weisheit. Was für eine Weisheit aber ist das? Wie eben etwa die menschliche Weisheit ist. Denn in dieser ist es wirklich möglich, daß ich weise bin; jene aber, von denen ich eben sprach, mögen vielleicht in einer höheren, als der Menschheit zukommt, weise sein — oder ich weiß nicht, wie ich mich ausdrücken soll, denn ich verstehe ja gar nichts von ihr, und wer das behauptet, der sagt die Unwahrheit und will mich damit verleumden. Und, ihr Athener, macht mir keinen Lärm; auch nicht, wenn ich mich zu überheben scheine. Denn, was ich sagen will, sind nicht meine Worte, sondern ich werde sie euch auf eine glaubwürdige Aussage zurückführen. Denn über meine Weisheit, ob sie wirklich existiert und welcher Art sie ist, darüber werde ich euch als Zeugen führen — den delphischen Apollon. Nämlich — ihr erinnert euch doch wohl des Chairephon. Der war mein Kamerad von Kindheit an und war auch ein Parteigenosse von euch Demokraten, und ist da mit euch emigriert und mit euch wieder zurückgekommen. Und ihr wißt ja, wie Chairephon war, wie eifrig in allem, was er angriff. Und so kam er auch einmal nach Delphi und war so verwegen, an das Orakel folgende Frage zu richten — und, wie gesagt, lärmt nicht, ihr Männer —; er fragte also, ob jemand weiser sei als ich. Und die Pythia gab zur Antwort, es sei niemand weiser. Und dies wird euch dieser sein Bruder hier bezeugen, nachdem jener gestorben ist. — Bedenkt aber, weswegen ich das erzähle. Ich will euch nämlich klar machen, wie die Verleumdung gegen mich entstanden ist. Nämlich, als ich das hörte, dachte ich bei mir folgendes: was mag wohl der Gott sagen wollen, und was gibt er da für ein Rätsel auf? Denn ich bin mir doch wahrlich bewußt, nicht sehr weise und auch nicht (einmal) etwas weise zu sein. Was meint er also, wenn er sagt, ich sei der Weiseste? Denn lügen tut er doch gewiß nicht; das wäre ja gegen seine Natur. Und lange Zeit war ich ratlos, was er wohl meine? Dann

aber wandte ich mich, ungern genug, dazu, es etwa auf folgende Art zu finden. Ich ging zu einem, der als weise galt, um hier, wenn irgendwo, das Orakel zu widerlegen und dem Spruch klar zu machen: ‚Dieser ist doch weiser als ich, obwohl du gesagt hast, ich sei es.‘ Als ich nun diesen untersuchte — den Namen brauche ich ja nicht zu nennen, es war aber ein Politiker, mit dem ich eine solche Erfahrung machte, ihr Athener — und wie ich mit ihm sprach, hatte ich den Eindruck, daß dieser Mann zwar vielen anderen Menschen und besonders sich selbst weise vorkomme, es aber nicht sei; und da suchte ich ihm zu zeigen, daß er glaube, weise zu sein, ohne es zu sein. Und infolgedessen wurde ich ihm verhaßt und vielen Anwesenden. Ich aber dachte im Weggehen so bei mir: weiser als dieser Mensch bin ich schon; denn es mag zwar wohl sein, daß keiner von uns beiden etwas rechtes und ordentliches weiß; aber er glaubt etwas zu wissen, obwohl er nichts weiß; ich aber glaube ebensowenig etwas zu wissen, wie ich eben nichts weiß. Es sieht also aus, als ob ich eben um dieses wenige weiser wäre denn er, daß ich, was ich nicht weiß, mir auch nicht einbilde zu wissen. Und da ging ich zu einem anderen, der weiser zu sein schien als jener (erste), und hatte (aber) eben diesen selben Eindruck; und da wurde ich auch ihm und vielen anderen verhaßt.“ Nach den Politikern sei er nun zu den Dichtern gegangen und habe sie über ihre Werke ausgefragt. Aber unglaublicherweise hätten sie über ihre eigenen Schöpfungen fast noch ungenügender Auskunft gegeben als die Laien; und so habe er eingesehen, daß die Dichter nicht infolge eines besonderen Wissens produzieren, sondern kraft einer gewissen Naturanlage und im Enthusiasmus, dabei aber sich einbilden, alle Dinge zu verstehen. Sokrates kam also zu der Meinung, er sei ihnen in demselben Sinne überlegen wie den Politikern. Endlich habe sich seine Untersuchung den Handwerkern zugewandt, und hier habe er in der Tat ein gediegenes fachliches Wissen angetroffen. Aber auch hier denselben Dünkel wie bei den Dichtern, indem nämlich jeder Meister, weil er sein Handwerk verstand, auch alles

andere zu verstehen meinte. Und dieser ihr Weisheitsdünkel habe ihr wirkliches Wissen reichlich aufgewogen. Aus dieser Ausforschung nun seien ihm all der Haß und die Verleumdung entstanden. Denn, sagt er, bei einer solchen Unterredung „meinen die Zuhörer immer, ich müsse darin ein Wissen besitzen, worin ich den anderen widerlege. In Wahrheit aber, ihr Männer, dürfte es so stehen, daß der Gott weise ist und in seinem Orakel eben das sagen will, daß die menschliche Weisheit wenig oder (gar) nichts wert ist. Und es scheint, daß er nicht von Sokrates dieses aussagen wollte, sondern sich meines Namens nur bedient hat, um mich als Beispiel zu verwenden — so, als wollte er sagen: derjenige, ihr Menschen, ist (noch) der weiseste, der wie Sokrates eingesehen hat, daß er in Wahrheit nicht zur Weisheit taugt." Nun fänden sich zahlreiche junge Leute, denen es Vergnügen macht, ihm bei diesen Gesprächen zuzuhören, und die dann auch ihrerseits ihn nachahmen. Und diejenigen, welche sie ausforschen, zürnten dann ihm und beschuldigten ihn, daß er die Jugend verderbe. Und so sei die jetzt zur Verhandlung stehende Anklage entstanden, in der Meletos behaupte, er sei schuldig, die Jugend zu verderben. „Ich aber, ihr Athener, behaupte, daß Meletos schuldig ist, (euch) geflissentlich zum besten zu haben, da er leichtfertig Leute vor Gericht zieht und so tut, als wäre er ernsthaft besorgt um Dinge, an denen ihm niemals etwas gelegen ist. Ich will euch aber auch zu beweisen trachten, daß sich das so verhält. — Und nun komm (einmal) her, Meletos, und sag' mir: „Ist es nicht so, daß dir viel daran liegt, daß die jungen Leute so trefflich als möglich werden?" „Jawohl." (Sie werden bemerken, daß die folgenden Antworten des Meletos von der äußersten Dummheit sind. Es ist Platon nicht zuzutrauen und ist gar nicht seine Art, daß er dem Gegner solchen Unsinn in den Mund gelegt, sich die Aufgabe in diesem Maße erleichtert hätte. Ich halte deshalb den folgenden Dialog im wesentlichen für geschichtlich.) „Also komm' und sage diesen (hier), wer sie bessert. Denn offenbar weißt du's, da dir ja daran liegt. Denn den, der sie

schlechter macht, hast du ja herausgefunden, wie du behauptest, da du mich hier hereinbringst und anklagst; also jetzt, bitte, sag' ihnen auch deutlich: wer ist es denn, der sie besser macht? — Siehst du, Meletos, wie du schweigst und keine Antwort weißt? Aber scheint dir das nicht eine Schande zu sein und ein genügender Beweis für das, was ich sage, daß dir das gar nicht am Herzen liegt? Aber sag' uns (doch), Bester, wer macht sie besser?" „Die Gesetze." „Aber das frag' ich doch nicht, Bester, sondern: welcher Mensch? Der freilich auch vor allem die Gesetze kennen muß." „Diese, Sokrates, die Richter." „Wie sagst du, Meletos? Diese Männer hier wären imstande, die jungen Leute zu bilden und besser zu machen?" „Ganz gewiß." „Alle, oder nur einige von ihnen, andere aber nicht?" „Alle." „Ein schönes Wort, bei der Hera, und eine Fülle von nützlichen Menschen. Aber wie? Die Zuhörer hier — bessern (auch) sie oder nicht?" „Auch sie." „Und die Ratsherrn?" „Auch die Ratsherrn." „Aber nun, Meletos, die Teilnehmer an der Volksversammlung, verderben die etwa die Jugend, oder machen auch sie alle sie besser?" „Auch sie." „Alle Athener also, scheint es, machen (die jungen Leute) gut — mich ausgenommen; und ich allein mache sie schlecht! Meinst du's so?" „Ja, so mein' ich's, ganz entschieden." „Da hast du mich freilich zu einem großen Unglück verdammt. Und nun sag' mir: meinst du, daß es sich auch bei den Pferden so verhält? Daß (nämlich) alle Menschen sie besser machen und einer sie verdirbt? Oder ist, ganz im Gegenteil, einer imstande, sie besser zu machen, oder ganz wenige: die Reiter; wenn aber der große Haufe sich mit den Pferden einläßt und sie gebraucht, so verdirbt er sie? Verhält es sich nicht so, Meletos, mit den Pferden und auch mit den übrigen Tieren? Ganz gewiß, ob du und Anytos nun ja! sagt oder nein! Denn es wäre wahrlich ein großes Glück, wenn nur einer die Jugend schlechter machte, alle anderen aber ihr nützten. Aber, Meletos, du zeigst ja schon zur Genüge, daß du nie (auch nur) an die Jugend gedacht hast, und beweisest uns deutlich, daß dir an dem gar nichts gelegen ist, weswegen du

mich (hier) hereingebracht hast. — Noch aber sag' uns, beim Zeus! Meletos, lebt sich's besser unter guten Mitbürgern oder unter schlechten? Antworte, Freund! Ich frage dich ja nichts schwieriges. Fügen nicht die Schlechten ihren Nächsten schlechtes zu, die Guten aber gutes?“ „Ja freilich.“ „Gibt es nun einen, der vorzöge, von seinen Mitmenschen geschädigt statt gefördert zu werden? Antworte, Bester! Denn auch das Gesetz heißt dich antworten. Gibt es einen, der es vorzieht, geschädigt zu werden?“ „Das nicht.“ „Und nun, klagst du mich an, daß ich die jungen Leute verderbe und schlechter mache — absichtlich oder unabsichtlich?“ „Absichtlich, mein' ich.“ „Wie? Meletos! So viel weiser bist du in deinen Jahren als ich in meinen Jahren, daß du zwar (schon) eingesehen hast, daß stets die Schlechten ihren Nächsten schlechtes tun, die Guten aber gutes; ich aber habe es in der Unwissenheit so weit gebracht, daß ich nicht einmal das weiß, daß, wenn ich einen Bekannten schlecht mache, ich Gefahr laufe, von ihm Übles zu erfahren, und also ein so großes Übel absichtlich mir zuziehe, wie du behauptest? Das glaube ich dir nicht, Meletos, und, glaub' ich, auch kein anderer Mensch; sondern, entweder verderbe ich sie (überhaupt) nicht, oder, wenn ich sie verderbe, (geschieht es) unabsichtlich: du also hast in beiden Fällen Unrecht. Verderbe ich sie aber unabsichtlich, dann entspricht es nicht dem Gesetz, einen wegen derartiger unfreiwilliger Verfehlungen hierher zu zitieren, sondern vielmehr, ihn bei Seite zu nehmen, aufzuklären und zurecht zu weisen. Denn offenbar werde ich, was ich unabsichtlich tue, aufgeben, wenn ich's einsehe. Du aber, mit mir zu reden und mich aufzuklären, — das hast du vermieden und hast es nicht gewollt. Hieher aber hast du mich vorladen lassen, wo nach dem Gesetz diejenigen erscheinen sollen, die der Strafe bedürfen, nicht aber der Belehrung. — Aber, ihr Athener, das ist doch wohl schon klar, was ich sagte, daß sich Meletos um diese Dinge niemals, weder viel noch wenig, gekümmert hat. Trotzdem aber, Meletos, sag' uns doch noch, wodurch du meinst, daß ich die jungen Leute verderbe. Der

von dir eingereichten Klage nach offenbar dadurch, daß ich sie anweise, jene Götter nicht anzuerkennen, die die Stadt anerkennt, sondern ein anderes neues Geisterwesen. Behauptest du nicht dies: daß ich sie durch (solche) Anweisung verderbe?" „Und zwar behaupte ich das mit aller Entschiedenheit." „Bei diesen Göttern selbst nun, Meletos, von denen jetzt die Rede ist, sag' es noch deutlicher — mir und diesen Männern. Ich nämlich kann nicht verstehen, ob du meinst, ich lehrte, man solle zwar an das Dasein von irgendwelchen Göttern glauben, und ich glaubte also auch selbst an Götter und sei nicht ganz und gar gottlos, und nicht darin bestünde meine Schuld, (sondern darin, daß ich) nicht an jene glaube, an welche die Stadt glaubt, vielmehr an andere, und dies sei eben, was du mir vorwirfst, daß es andere (sind)? — oder ob du behauptest, daß ich selbst überhaupt an keine Götter glaube und auch Andere (eben) dieses lehre." „Das meine ich, daß du überhaupt nicht an Götter glaubst." „O du unbezahlbarer Meletos, was redest du da? Nicht einmal die Sonne und den Mond halte ich für Götter, wie die anderen Menschen?" „Nein, beim Zeus, ihr Richter, denn er behauptet, die Sonne sei ein Stein und der Mond eine Erde." „Gegen Anaxagoras glaubst du wohl, lieber Meletos, deine Anklage zu vertreten, und so sehr verachtest du diese Männer und hältst sie für so ungebildet, daß sie nicht wissen, daß es die Bücher des Klazomeniers Anaxagoras sind, die von diesen Reden voll sind! Und das also erfahren die jungen Leute von mir, was sie (doch) alle Augenblicke um eine Drachme, wenns hoch kommt, beim Buchhändler kaufen können, um dann den Sokrates auszulachen, wenn er es sich zuschreibt — besonders wo es doch so ungereimtes Zeug ist! Aber beim Zeus!, in diesem Sinne (also) meinst du, daß ich an keinen Gott glaube?" „Ja, beim Zeus, an keinen und in keinem Sinne." „Du bist ungläubig, Meletos, und zwar, wie mir scheint, auch dir selbst gegenüber. Denn mir kommt vor, ihr Athener, daß dieser Mensch übermütig und zügellos ist, und daß er einfach aus Übermut und Zügellosigkeit und Kinderei diese Klage eingebracht hat. Denn es

ist, als ob er ein Rätsel machen und probieren möchte: wird wohl der weise Sokrates bemerken, daß ich Spaß mache und mir selbst widerspreche, oder werde ich ihn und die anderen Zuhörer drankriegen? Denn er scheint sich mir in seiner Klage selbst zu widersprechen, grade als ob er sagte: Sokrates ist schuldig, nicht an Götter zu glauben, sondern an Götter zu glauben. Und das ist doch die Art eines Spaßmachers. — Untersuchet aber mit mir, ihr Männer, wieso mir das so vorkommt; du aber, Meletos, antworte uns; und ihr — worum ich euch schon anfangs gebeten habe, daran erinnert euch — und macht keinen Lärm, wenn ich in der gewohnten Weise rede. Gibt es jemanden, Meletos, der an ein Menschenwesen glaubt, aber nicht an Menschen? Er soll antworten, ihr Männer, und nicht immerfort Lärm machen! Gibt's einen, der zwar nicht an Pferde glaubt, wohl aber an ein Pferdewesen? Oder einen, der zwar nicht an Flötenspieler glaubt, wohl aber an ein Flötenspielerwesen? Es gibt keinen, bester Mann! Wenn du nicht antworten willst, so sage ich's dir und diesen anderen. Auf das aber antworte jetzt: gibt's einen, der glaubt, es gebe ein Geisterwesen, Geister aber nicht?“ „Es gibt keinen.“ „Was du für Fortschritte gemacht hast, daß du endlich antwortest, — da dich diese Männer dazu zwingen! Also, du behauptest, ich glaube an ein Geisterwesen und lehre (daran zu glauben), es sei nun neues oder altes: aber an ein Geisterwesen glaube ich doch nach deiner Rede, und das hast du ja auch in deiner Anklageschrift eidlich erhärtet. Wenn ich aber an ein Geisterwesen glaube, so ist es offenbar absolut notwendig, daß ich auch an Geister glaube. Ist es nicht so? Es ist so; denn da du nicht antwortest, so nehme ich an, daß du's zugibst. Halten wir aber nicht die Geister entweder für Götter oder für Götterkinder? — Ja oder nein?“ „Gewiß.“ „Also, wenn ich an Geister glaube, wie du behauptest, und wenn — erster Fall — die Geister zu den Göttern gehören, dann wäre das, was ich sage, daß du Rätsel aufgibst und Spaß machst, indem du sagst, ich glaube nicht an Götter, und doch wieder an Götter, da ich doch an Geister glaube; wenn aber hinwiederum

— zweiter Fall — die Geister irgendwie unebenbürtige Kinder von Göttern sind, sei es von Nymphen oder von irgendwelchen anderen (Weibern), wie man ja auch sagt — welcher Mensch könnte glauben, daß es zwar Götterkinder gibt, Götter aber nicht? Das wäre ebenso unsinnig, wie wenn einer meinte, es gebe wohl Kinder von Pferden und Eseln, nämlich Maultiere, Pferde und Esel aber nicht? Aber es ist ja gar nicht möglich, Meletos, daß du das (aus einem anderen Grund) in deine Klage hineingeschrieben hast, als weil du (entweder) uns auf die Probe stellen wolltest, oder weil du in Verlegenheit warst, was für eine wirkliche Schuld du mir vorwerfen könntest. Daß du aber irgend einem Menschen, der auch nur ein bißchen Verstand hat, einreden könntest, daß es nicht derselbe sei, der an ein Geisterwesen und an Götter glaubt, und wiederum derselbe, der weder an Geister, noch an Götter, noch an Heroen glaubt, — dazu ist gar keine Möglichkeit vorhanden.“ Es sei also klar, daß er nicht dessen schuldig sei, was Meletos ihm Schuld gebe. Wenn aber jemand sage: es sei doch eine Schande, so eine Beschäftigung zu treiben, bei der man Gefahr laufe, ums Leben zu kommen, so erwidere er, ein Mann von auch nur einigem Wert werde nicht die Chancen des Lebens und Sterbens in Rechnung ziehen, sondern allein darauf sehen, ob er Recht oder Unrecht tue. Und wenn man von einem Oberen an einen Posten gestellt werde, so müsse man dort aushalten, ohne sich um die Gefahr des Todes zu kümmern. Nun habe nach seiner Überzeugung der Gott ihm aufgetragen, in der philosophischen Prüfung seiner selbst und anderer sein Leben zu verbringen. Wenn er also jetzt aus Furcht vor dem Tode seinen Posten verließe, dann könnte man ihn mit Recht vor Gericht stellen als einen, der nicht an Gott glaubt, da er ihm ungehorsam wäre und weise zu sein meint, ohne es zu sein. Denn dieses tue, wer den Tod fürchte. Ob nämlich der Tod ein Gut oder ein Übel sei, das wisse er nicht; das aber wisse er, daß es unrecht und schimpflich sei, dem Besseren nicht zu gehorchen. Wenn man ihm also ein Übereinkommen vorschlüge: er solle freigesprochen

werden, dafür aber sich verpflichten, die Menschenprüfung zu lassen, so müßte er das ablehnen. Denn er würde nie aufhören, jedem, dem er begegnete, Fremden und Einheimischen — den letzteren aber als den Näherstehenden noch mehr — zu sagen, was er immer und allein sage: „Schämst du dich nicht, mein Bester, als ein Bürger von Athen, einer so großen und wegen ihrer Macht und Weisheit so berühmten Stadt, dich zwar darum zu bekümmern, daß du möglichst viel Geld und Ruhm und Ehre habest, um Einsicht und Wahrheit und darum aber, daß du eine möglichst tüchtige Seele habest, kümmerst du dich nicht und denkst nicht daran? Und wenn einer von euch ausweicht und sagt, er kümmere sich schon darum, werde ich ihn nicht gleich loslassen und weggehen, sondern ich werde ihn ausfragen und ausforschen und mit Gründen überwinden, und wenn mir scheint, daß er keine Tüchtigkeit hat, (sie) aber (zu haben) behauptet, werd' ich ihm vorwerfen, daß er, was am meisten wert ist, am wenigsten schätzt, das geringere aber höher." So sei er nun einmal. Und wenn ihn die Athener töteten, so würden sie sich selbst mehr schaden als ihm. „Denn mir kann weder Meletos noch Anytos schaden. Sie könnten es ja auch gar nicht. Denn ich glaube, es ist nicht nach der Ordnung der Welt, daß der bessere Mann vom schlechteren geschädigt wird. Sondern er kann mich vielleicht töten oder verbrennen oder entehren; aber dies hält vielleicht dieser oder jener für große Übel, ich aber nicht, sondern vielmehr, wenn einer handelt, wie jetzt dieser, nämlich wenn er einen Menschen ungerechterweise zu töten sucht. Jetzt also, ihr Athener, ist gar keine Rede davon, daß ich für mich spreche — wie wohl einer glauben möchte —; sondern für euch (rede ich), daß ihr euch nicht versündigt an dem Geschenk des Gottes, indem ihr mich verurteilt. Denn wenn ihr mich tötet, werdet ihr nicht leicht einen anderen solchen finden, der geradezu — wenn es auch recht lächerlich klingt — vom Gotte der Stadt beigegeben ist, — sowie ein großes und edles Roß, das aber infolge seiner Größe etwas schläfrig ist, es nötig hat, von einer Stechfliege wach erhalten zu werden.

Als eine solche nun hat mich, scheint mir, der Gott der Stadt zugeführt — — —" Dafür aber, daß er wirklich im Dienste einer derartigen Mission wirke, und durch sein Tun nicht seinen eigenen Vorteil suche, könne er einen Zeugen führen: seine Armut. Er verteidigt sich nun ausführlich gegen den echt antiken Vorwurf, daß er sich an den Staatsgeschäften nicht aktiv beteilige und beruft sich für die Wahrheit seiner Darstellung auf das Zeugnis seiner anwesenden Jünger und deren älterer Verwandter. Von diesen Freunden mögen denn auch, wie Xenophon[1] berichtet, einige zu seinen Gunsten gesprochen haben, und auch die Tradition[2], daß Platon unter diesen gewesen, jedoch durch die Menge von der Tribüne herabgelärmt worden sei, tritt in einer Form auf, der nicht von vornherein der Glaube abgesprochen werden kann. Und endlich rechtfertigt er sich, daß er von den herkömmlichen Mitteln, die Richter zu rühren, keinen Gebrauch mache.

Bei der nunmehr folgenden Abstimmung wurde Sokrates mit einem Mehr von etwa 60 Stimmen schuldig gesprochen. Es folgt daher die Verhandlung über das Strafausmaß. Die Kläger beantragen die Verhängung der Todesstrafe. Sokrates erhält das Wort, um einen Gegenantrag zu stellen. Er sagt, von Rechtswegen müßte er, der sich nur einer wohltätigen Wirksamkeit bewußt sei, auch auf eine Belohnung antragen, und zwar, da er zur Wohlfahrt der Stadt doch wirklich etwas beigetragen habe, zum mindesten auf dieselbe Belohnung, die den olympischen Siegern zuteil werde, die doch nur zum Schein der Wohlfahrt beitragen: nämlich auf die lebenslängliche Verköstigung aus Staatsmitteln, die sogenannte Speisung im Prytaneum. So aber sei es ihm sehr schwer, einen Antrag zu stellen. Denn auch in der Verbannung würde ihm seine Lebensweise wieder dieselben Fährlichkeiten zuziehen. Und von ihr könne er einmal nicht lassen. „Und euch davon zu überzeugen, das ist nun das allerschwierigste. Denn sage ich, das hieße: dem Gotte ungehorsam sein, und deshalb könne ich nicht Ruhe geben, so meint

---

1) Apolog. 22. 2) Diog. Laert. II. 41.

ihr, ich scherze, und glaubt mir nicht; sage ich aber wiederum, es sei eben das für den Menschen das größte Gut, jeden Tag über die Tugend Gespräche zu führen, und über das andere, worüber ihr mich reden hört, wenn ich mich selbst und die anderen erforsche, und ein Leben ohne Erforschung sei für einen Menschen gar nicht lebenswert, — wenn ich das sage, glaubt ihr mir noch weniger.“ Er könne also höchstens auf eine geringe Geldstrafe antragen, z. B. auf eine Mine Silbers, oder, da sich ihm etliche Freunde, worunter Platon, zu Bürgen erböten, etwa sogar auf 30 Minen. Das also beantrage er.

Dieser Antrag hat sein Leben nicht gerettet. Die Geschworenen verurteilten ihn mit erhöhter Majorität zum Tode. Damit war die eigentliche Verhandlung zu Ende. Allein „so lange die Behörde beschäftigt ist, und mich noch nicht dorthin führen läßt, wo ich sterben muß, hindert ja nichts, daß wir uns unterreden, solange es erlaubt ist“. Sokrates spricht deshalb noch einmal, mit den Worten beginnend: „Nur um eines kurzen Zeitraumes willen habt ihr, Athener, euch von seiten derer, die Athen schmähen wollen, dem Ruf und der Beschuldigung ausgesetzt, daß ihr Sokrates, den Weisen, getötet hättet; denn, wenn ich auch nicht weise bin, so werden es doch gewiß diejenigen behaupten, welche euch herabsetzen wollen. Hättet ihr nun noch eine kleine Zeit gewartet, so wäre dasselbe von selbst eingetreten; denn ihr seht ja mein Alter, wie weit es schon im Leben vorgerückt, und wie nahe es dem Tode ist.“ Er apostrophiert nun zunächst jene, die gegen ihn gestimmt, und weissagt ihnen, seine Jünger würden sein Werk fortsetzen, und jene also nichts durch seinen Tod gewinnen. Dann wendet er sich an die „wahren Richter“, die für ihn gestimmt, und meint, er habe Grund zu der Annahme, daß der Tod für ihn nicht ein Übel, sondern ein Gut bedeute: „Betrachten wir es aber auch von dieser Seite, wie stark die Hoffnung ist, daß er ein Gut sei. Nämlich offenbar ist das Totsein eins von zwei Dingen: entweder ist es so, als ob der Tote nichts wäre und von gar nichts ein Bewußtsein hätte; oder es ist, wie man sagt, eine Verwand-

lung und ein Umziehen aus dieser Behausung hier in eine andere. Ist es nun eine Bewußtlosigkeit, und gleicht einem Schlafe, in dem der Schlafende nicht einmal irgend einen Traum hat, dann wäre ja der Tod ein unbezahlbarer Gewinn. Denn ich denke, wenn einer neben eine solche Nacht, in der er also geschlafen hat, daß er nicht einmal träumte, alle anderen Tage und Nächte seines Lebens stellen, und nun nach (reiflicher) Überlegung sagen sollte, wie viele Tage und Nächte er in seinem Leben besser und angenehmer verlebt habe als diese Nacht, dann, denk' ich, würde nicht nur irgend ein Privatmann, sondern der Großkönig (selbst) diese Tage und Nächte sehr viel rascher überzählen können als die übrigen. Ist also der Tod etwas dergleichen, so nenn' ich ihn einen Gewinn; denn auf diese Weise erschiene ja die Ewigkeit nicht länger als eine Nacht. Ist aber dagegen der Tod gleichsam eine Auswanderung von hier an einen anderen Ort, und ist das wahr, was überliefert ist, daß also dort alle Toten beisammen sind, was gäbe es dann für ein größeres Gut, ihr Richter, als dieses? Denn wenn man bei dieser Auswanderung im Hades statt dieser angeblichen Richter hier, die man ja dann los wäre, die wahren Richter fände, von denen es ja heißt, daß sie dort richten: Minos und Radamanthys und Aiakos und Triptolemos, und die anderen Halbgötter, die in ihrem Leben gerecht waren, wäre das ein schlechter Tausch? Oder aber, mit Orpheus zusammenzutreffen, und mit Musaios und mit Hesiod und mit Homer, wieviel würdet ihr wohl dafür geben? Ich wenigstens will viele Mal sterben, wenn das wahr ist. Denn für mich wäre ja das Leben dort auch deshalb herrlich, weil ich da dem Palamedes begegnen würde, und dem Aias, dem Sohn des Telamon, und wer sonst von den Alten durch einen ungerechten Richterspruch geendet hat: ich würde dann meine Leiden mit den ihrigen vergleichen, und ich denke, das wäre nicht übel. Und nun die Hauptsache: zu leben, indem man die dorten prüft und erforscht wie die hier: wer von ihnen (wirklich) weise ist, und wer sich's nur einbildet, ohne es zu sein. Was würdet ihr nicht darum geben, ihr Richter, den

(Agamemnon) zu prüfen, der das große Heer nach Troja geführt hat, oder den Odysseus oder den Sisyphos — und unzählige andere könnte man ja nennen, Männer und Weiber. Mit all denen dort zu reden und zu verkehren, und sie auszuforschen, das wäre ja eine unfaßbare Seligkeit! Und die dorten töten einen deswegen ganz gewiß nicht; denn man ist dort nicht nur überhaupt glücklicher als hier, sondern nun auch für alle kommende Zeit unsterblich — wenn es nämlich mit der Überlieferung seine Richtigkeit hat. — Aber auch ihr, ihr Richter, müsset in bezug auf den Tod guter Hoffnung sein, und dieses eine als die Wahrheit erkennen, daß es für einen guten Mann kein Übel gibt, weder im Leben noch nach dem Tode, und daß sein Schicksal von den Göttern nicht vernachläßigt wird. So ist auch das meine jetzt nicht zufällig so geworden, sondern soviel ist mir klar, daß es für mich schon besser war, zu sterben und mich von den Geschäften zurückzuziehen. Und deshalb — — — zürne ich denen, die mich angeklagt und verurteilt haben, nicht besonders. Freilich: nicht in dieser Gesinnung haben sie mich angeklagt und verurteilt, sondern sie dachten mir zu schaden, und insofern verdienen sie Tadel. Um das eine aber bitte ich sie: wenn meine Söhne heranwachsen, und es scheint euch, daß sie sich um Geld oder um sonst etwas mehr kümmern als um die Tüchtigkeit, und daß sie sich einbilden, etwas zu sein, was sie nicht sind; dann straft sie, ihr Männer, indem ihr sie ganz ebenso ärgert, wie ich euch geärgert habe, und scheltet sie, wie ich euch gescholten habe, daß sie sich nicht um das kümmern, um was sie sich kümmern sollten, und sich einbilden, etwas vorzustellen, obwohl sie nichts wert sind. Und wenn ihr das tut, dann wird mir Gerechtigkeit von euch widerfahren sein, mir und meinen Söhnen. — Aber es ist ja (wohl) schon Zeit, fortzugehen: mir zum Tode, euch zum Leben. Wer aber von uns dem besseren Schicksal entgegengeht, das weiß niemand, als nur der Gott.“ Und nach diesen Worten wurde Sokrates in das Gefängnis abgeführt.

SOKRATES II

FUNFTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben neulich angefangen, uns mit der sokratischen Persönlichkeit zu beschäftigen, und glaubten, dieselbe noch am besten kennen lernen zu können aus der Haltung, die sie auf dem Höhepunkte und zugleich am Ende ihres Lebens der drohenden und eintretenden Katastrophe gegenüber eingenommen und bewahrt hat. Ich will nun heute diesen Teil meiner Aufgabe zu Ende führen, indem ich zunächst noch den Tod des Sokrates darstelle. Über ihn berichtet Platon in dem Gespräche „Phaidon". Die Reden über die Unsterblichkeit der Seele, welche den größten Teil dieses Dialogs einnehmen, sind für durchaus unhistorisch zu halten. Die Schlußkapitel jedoch, in denen das Ende selbst geschildert wird, müssen zwar, da Platon ausdrücklich angibt, daß er nicht zugegen war, gleichfalls als stilisierte Wahrheit angesehen werden, allein hier ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sich Platon an die gewiß reichlich vorhandene mündliche Tradition angelehnt haben wird, und ihr Inhalt bietet uns keinen Anlaß, diese Vormeinung aufzugeben.

Nach dem Berichte Platons[1] also, den dieser dem Phaidon in den Mund legt, versammelten sich am Morgen des Tages, an dem Sokrates den Schierlingsbecher leeren sollte, in seinem Kerker eine stattliche Anzahl von Jüngern: Phaidon aus Elis, Euklid und Terpsion aus Megara; Simmias, Kebes und

[1]) Phaedo p. 59b.

Phaidonides aus Theben; Apollodor, Kritobul, Kriton, Hermogenes, Epigenes, Aischines, Antisthenes, Ktesipp und Menexenos von Athen. Es wurden nun tagsüber philosophische Unterhaltungen gepflogen. Gegen Abend aber beschloß Sokrates eine Ausführung mit den Worten[1]: „Ihr nun, Simmias, Kebes und ihr anderen, werdet späterhin einmal diese Reise (ins Jenseits) antreten; mich aber, würde ein Tragiker sagen, ruft schon jetzt das Geschick. Und es ist wohl schon ungefähr Zeit zu baden, denn ich denke, es ist besser, wenn ich mich wasche, eh' ich das Gift trinke, und nicht den Weibern die Mühe mache, daß sie den Leichnam waschen müssen." — Nach diesen Worten sagte Kriton: „Gut, Sokrates, aber was hast du mir oder diesen aufzutragen wegen deiner Kinder, oder wegen sonst einer Sache: wie könnten wir am meisten in deinem Sinne handeln? — Wenn ihr tut, was ich immer sage, Kriton, erwiderte er, und nichts neues: mir und den meinigen und euch selbst werdet ihr zu Dank handeln, wenn ihr, was immer ihr tut, euch um euch selbst bekümmert — auch wenn ihr's nicht jetzt versprecht. Wenn ihr aber jetzt noch soviel und entschieden versprecht, und kümmert euch dann nicht um euch selbst, und wandelt nicht, sozusagen, in den Spuren der Reden, die jetzt und früher von uns gesprochen wurden, so werdet ihr gar nichts leisten. Dies also, entgegnete (Kriton), wollen wir uns vornehmen; aber wie sollen wir dich begraben? Wie ihr nur wollt, sagte er, wenn ihr mich nämlich fassen könnt, und ich euch nicht entwische! Und dabei lachte er leise, blickte auf uns und sprach: Ich kann den Kriton nicht überzeugen, ihr Männer, daß dies hier der Sokrates ist, der jetzt (mit euch) redet, und jedes Wort an seine Stelle setzt, sondern er denkt, ich sei jener, den er in kurzer Zeit als Leichnam sehen wird, und so fragt er, wie er mich begraben soll? Daß ich aber eben in einer so langen Rede auseinandergesetzt habe, daß, wenn ich das Gift werde genommen haben, ich nicht mehr bei euch bleiben, sondern ganz fortgehen werde zu irgend welchem Glück

[1]) Phaedo p. 115a.

der Seligen, das, kommt ihm vor, rede ich nur so, um euch zu trösten, und auch mich selbst. Ihr müßt also jetzt, fuhr er fort, für mich dem Kriton die entgegengesetzte Bürgschaft leisten, als die war, die er für mich den Richtern geleistet hat. Er nämlich hat sich dafür verbürgt, daß ich ganz gewiß dableiben würde; ihr aber müßt euch dafür verbürgen, daß ich ganz gewiß nicht dableiben werde, wenn ich tot bin, sondern ganz weggehen, — damit der Kriton es besser erträgt. Denn sonst würde er, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich meinetwegen aufregen, als ob mir etwas Schreckliches widerführe, und würde beim Begräbnis sagen: da bahren sie den Sokrates auf! oder: da tragen sie ihn hinaus! oder: da begraben sie ihn! Denn du weißt ganz gut, lieber Kriton, sagte er, daß eine unrichtige Ausdrucksweise nicht nur an und für sich etwas Ungebührliches ist, sondern auch den Seelen einen Schaden zufügt. Aber es heißt: sich wacker halten, und sagen, daß mein Leib begraben wird, und zwar so begraben, wie es dir paßt, und wie du meinst, daß es den Gesetzen am besten entspricht. — Nach diesen Worten nun stand er auf und ging in ein (anderes) Zimmer, um zu baden. Kriton aber folgte ihm, und hieß uns warten. Wir warteten also, und dachten nach und sprachen über das Gesagte, bald aber auch über die Größe des Schicksalschlages, der uns getroffen hatte. Denn es war uns geradezu, als müßten wir, des Vaters beraubt, als Waisen den Rest unseres Lebens verbringen. Nachdem er aber gebadet hatte, führten sie seine Kinder zu ihm — er hatte nämlich zwei kleine Buben und einen großen. Und auch die Weiber aus seinem Hause kamen. Mit denen redete er in Kritons Gegenwart, und gab ihnen die Aufträge, die er eben wollte. Dann hieß er die Weiber und Kinder weggehen, und kam selbst zu uns heraus. Und es war schon nahe an Sonnenuntergang; denn er war lange drinnen geblieben. Er kam also nach dem Waschen herein und setzte sich, redete aber danach nicht mehr viel. Und da kam (auch schon) der Diener der Eilfmänner, trat zu ihm und sprach: Sokrates, an dir werde ich nicht bemerken, was ich an anderen bemerkt habe, daß sie

mir zürnen und fluchen, wenn ich auf Befehl der Obrigkeit ihnen ansage, daß sie das Gift nehmen sollen. Denn ich habe dich schon sonst in dieser Zeit als den Wackersten, Sanftesten und Besten kennen gelernt von allen, die je hier hereingekommen sind, und auch jetzt bin ich sicher, daß du nicht mir zürnst, sondern denen, von denen du weißt, daß sie daran schuld sind. Nun aber — du weißt ja, wozu ich komme — und trachte das, was sein muß, so gut es geht, zu ertragen. Und dabei weinte er, kehrte sich um und ging hinaus. Sokrates aber blickte ihm nach und sagte: Und auch du lebe wohl! Wir aber werden also tun. Und, zu uns gewendet: Wie liebenswürdig der Mensch ist! Und schon die ganze Zeit kam er zu mir herein, und redete mit mir, und war der reizendste Mensch. Und jetzt (seht), wie hübsch er um mich weint! Und nun, Kriton, wollen wir ihm folgen, und man soll mir das Gift bringen, wenn es schon gerieben ist; wenn aber noch nicht, so soll es der Mensch reiben! Aber ich denke, sagte Kriton, die Sonne ist noch über den Bergen, und noch nicht untergegangen. Und ich weiß doch, daß andere das Gift ganz spät nehmen, (lange) nachdem sie gemahnt worden sind, und vorher noch recht gut essen und trinken, einige auch noch eine Schäferstunde halten mit denen, nach denen sie Verlangen tragen. Also dränge doch nicht; denn es hat noch Zeit. Und mit Recht, Kriton, entgegnete (Sokrates), machen's diese so, von denen du sprichst; denn sie meinen davon einen Vorteil zu haben; und mit (demselben) Recht werde ich's nicht so machen, denn ich meine, wenn ich's etwas später trinke, so würde ich keinen Vorteil davon haben, und nur mir selber zum Gespött werden, wenn ich am Leben klebte und sparte, wo nichts mehr ist. Aber (jetzt) geh', folg' mir, und tu' nichts anderes! — Und als Kriton das hörte, winkte er einem Sklaven in seiner Nähe. Und der Sklave ging hinaus, und nach einiger Zeit kam er zurück, in Begleitung des Mannes, der ihm das Gift geben sollte. Der trug es zubereitet in einem Kelch. Als nun Sokrates den Mann sah, sagte er: Schon recht, Bester, aber (sag' mir) — denn du kennst dich ja damit aus — was soll ich machen?

Ganz einfach, erwiderte dieser, trinken; dann auf- und abgehen, bis dir die Beine schwer werden; dann dich hinlegen, und dann wird es schon selbst wirken. Und dabei reichte er dem Sokrates den Kelch. Und dieser nahm ihn, und ganz heiter, ... ohne zu zittern, ohne sich zu verfärben, ohne eine Miene zu verziehen, ganz wie sonst blickte er den Mann mit seinen Stieraugen an, und: Was meinst du, sagte er, könnte man von diesem Trunk eine Trankspende darbringen? Ist's erlaubt oder nicht? Jener aber sagte: Sokrates, wir bereiten (gerade) soviel, wie wir meinen, daß es richtig sei zu trinken. Ich verstehe, sagte er; aber beten darf man doch wohl zu den Göttern, und muß es auch, daß die Umsiedlung von hier nach dort glücklich von statten gehe. Darum also bitte ich, und so möge es geschehen. Und mit diesen Worten setzte er an, und heiter und ruhig trank er's aus. Und die meisten von uns waren bis dahin noch so ziemlich imstande gewesen, das Weinen zurückzuhalten. Als wir aber sahen, wie er trank — und (schon) getrunken hatte, da nicht mehr; sondern mir selbst zum Trotz brach der Tränenstrom hervor, und ich verhüllte mich, und beweinte mich selbst. Denn nicht seinetwegen (weinte) ich da, sondern über mein eigenes Schicksal, daß ich eines solchen Freundes beraubt sei. Kriton aber war noch vor mir aufgestanden, da er die Tränen nicht mehr zurückhalten konnte. Apollodor aber hatte schon die ganze Zeit ununterbrochen geweint; in diesem Augenblicke aber brüllte er laut, vor Heulen und Schreien, und es war niemand unter den Anwesenden, den er nicht erschüttert hätte — außer Sokrates selber. Der aber sagte: Was macht ihr, ihr komischen Leute? Ich habe doch nicht zum wenigsten deshalb die Weiber weggeschickt, damit sie nicht solche Unordnung machten; denn man sagt, man solle in andächtiger Stille scheiden. Seid doch ruhig und bezwingt euch! Und da wir das hörten, schämten wir uns, und hörten auf zu weinen. Er aber ging auf und ab. Dann sagte er, es würden ihm die Beine schwer, und er legte sich auf den Rücken. So nämlich ordnete es jener Mann an. Und zugleich griff ihn dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, an, und

nachdem einige Zeit verstrichen war, besah er die Füße und Beine. Dann drückte er kräftig seinen Fuß und fragte ihn, ob er es spüre, was (Sokrates) verneinte. Und etwas später ebenso die Waden. Und indem er so von unten nach oben ging, zeigte er uns, wie jener erkaltete und erstarrte. Und indem er ihn anrührte, sagte er: Wenn es bis zu seinem Herzen kommt, dann ist es aus. Als ihm nun schon beinahe die Bauchgegend erkaltet war, da enthüllte er sich — denn er hatte sich verhüllt — und sagte — und das waren seine letzten Worte —: Kriton, sagte er, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig. Bringt ihn aber dar, und versäumt es nicht! Ja, erwiderte Kriton, das wird geschehen. Denke aber nach, ob du sonst nichts mehr zu sagen hast? Auf diese Worte gab er keine Antwort mehr, sondern nach einiger Zeit machte er eine Bewegung, und der Mann deckte ihn auf. Da waren seine Augen gebrochen. Und da drückte ihm Kriton Mund und Augen zu. — Dies . . . war das Ende unseres Freundes, von dem wir behaupten, er sei von allen seinen Zeitgenossen, die wir gekannt haben, der beste, und überdies der verständigste und rechtschaffenste gewesen."

Geehrte Zuhörer! Ich habe Ihnen diese ausführlichen Exzerpte aus den Quellen gegeben, weil sich, wie ich glaube, die Eigenart des großen Mannes, von dem wir reden, nicht durch Vermittlung irgend welcher referierender oder resumierender Schlagworte dem Verständnis erschließt, sondern weil nur die, wenn auch noch so flüchtige, unmittelbare Berührung von ihr einen einigermaßen zuverlässigen Eindruck zu geben imstande ist. Ist aber diese meine Absicht einigermaßen erreicht worden, dann werden Ihnen vor allem drei Eigenschaften als im höchsten Grade charakteristisch aufgefallen sein: eine außerordentliche Furchtlosigkeit, eine außerordentliche Scherzfähigkeit und eine außerordentliche Verstandesmäßigkeit. Alle drei aber weisen zurück auf eine ebenso außerordentliche innere Freiheit, und leiten sich aus ihr ab.

Der erste dieser drei Punkte ist zu augenfällig, um einer eingehenderen Erläuterung zu bedürfen. So ist wohl kein anderer Mensch gestorben — wir mögen nun wen immer zum Vergleiche heranziehen. Nicht, als ob nicht auch in vielen anderen Fällen, von denen wir wissen, das Ende rein gewesen wäre von jener Jämmerlichkeit, wo eine erlöschende Existenz sich an die kleinen Güter des Lebens klammert, und es nicht über sich bringt, sie fahren zu lassen; und auch frei von jenem ergreifenderen Jammer, da eine mächtige Kraft sich in vergeblichem Widerstande erschöpft, und endlich gebrochen wird. Aber eins von zwei Dingen finden wir dann fast immer: entweder der Wille zum Leben ist schon geschwunden vor der Entscheidung; oder die stürmische Erregung dieses größten Augenblicks äußert sich, wo nicht als verzweiflungsvolle Angst, so doch in anderen Formen: als Starrsinn des Trotzes, als Zuversicht der Seligkeitshoffnung, als Rausch des Heroismus. Von alledem ist in diesem Falle keine Spur zu finden. Kein Zug von müder Resignation, aber auch keiner von überquellender Steigerung des Gefühls zeigt sich in der gelassenen Haltung und ruhigen Heiterkeit des sterbenden Sokrates. Wir sehen: hier endet ein Mensch in seiner vollen und unvergleichlichen Kraft; aber selbst da es um ihr Sein und Nichtsein geht, vermag diese Kraft nicht aufs leiseste die vollkommene Gewalt zu erschüttern, mit der dieser Mensch sie selbst beherrscht. Die Glut des Lebens sprengt nicht die Form, in die sie gegossen ist; diese zerfällt erst in dem Augenblick, da jene erkaltet. Wer diese Probe bestand, dem konnte Platon mit Recht das Wort in den Mund legen: „Für einen guten Mann gibt es kein Übel, weder im Leben noch im Tode.“ Er hat ihn damit auf dem Höhepunkte seines Lebens im knappsten Ausdruck das Ideal der inneren Freiheit aussprechen lassen.

Der zweite Punkt, den ich nannte, die Scherzfähigkeit, ist als die sokratische Ironie berühmt. Ob jedoch diese Auffassung dem Tatbestande durchaus gerecht wird, ist mir einigermaßen zweifelhaft. Daß freilich eine so weitgehende Gleichgiltigkeit

gegen die äußere Lage und eine so vollkommene Freiheit von jeder innerlichen Angst, wie wir sie eben angedeutet haben, gar nicht bestehen kann, ohne eine unvergleichliche Ruhe, Leichtigkeit und Heiterkeit des Geistes und Gemütes zu erzeugen, versteht sich von selbst. Und wenn wir in unserer einleitenden Betrachtung die Gleichung: Leben = Spiel, als einen besonders adäquaten Ausdruck des Bewußtseins innerer Freiheit erkannten, so ist eben dies der Eindruck, den die Persönlichkeit des Sokrates auch schon im Altertume gemacht hat. Schon Platon sagt[1], Schönheit, Reichtum und alles andere, wegen dessen die Menschen glücklich gepriesen werden, habe er verachtet: „Allen diesen Gütern schreibt er keinen Wert zu, und uns (die wir sie besitzen) achtet er für nichts, sondern ironisch und scherzend[2] verhält er sich sein Leben lang gegen die Menschen." Ebenso Epiktet[3], nachdem er das ethisch wertvolle Leben einem Spiel, und näher einem Ballspiel verglichen hat: „Also konnte auch Sokrates Ball spielen. Wieso? Im Gerichtssaal spielen." Er zitiert nun das Gespräch mit Meletos[4], dessen dialektische Kunstgerechtheit er offenbar mit der Eleganz des geübten Ballspielers in Parallele setzt, und fährt dann fort: „(So redete er), als ob er Ball spielte. Was für ein Ball war aber damals zur Hand? Das Leben, die Freiheit, die Verbannung, das Gift, der Verlust seines Weibes, das Hinterlassen von Waisenkindern. Das war zur Hand, womit er spielte. Aber er spielte nichtsdestoweniger, und warf den Ball der Ordnung gemäß." Und wieder ganz ähnlich Plotin, wo er das ganze äußere Leben einem Kinderspiel vergleicht[5]: „Wenn also Sokrates auch spielt, so spielt er doch nur mit dem äußeren Sokrates." Insofern also mag die herkömmliche Auffassung der sokratischen Ironie in ihrem Rechte bleiben. Eine tiefer dringende Betrachtung jedoch kann sich hierbei schwerlich beruhigen, führt uns aber zugleich zu dem dritten der oben vorläufig angedeuteten Punkte hinüber, den ich als die Verstandesmäßigkeit charakterisierte.

---

1) Conviv. p. 216e. 2) παίζων, wörtlich: spielend. 3) Diss. II. 5. 18. 4) Statt dessen er aus Flüchtigkeit Anytos nennt. 5) Enn. III. 2. 15, p. 267.

Die Ironie des Sokrates besteht nämlich, genau besehen, eigentlich darin, daß er die eigenen, persönlichen Lebenslagen so auffaßt, erörtert und beurteilt, wie wir anderen dies mit gegebenen, fremden Situationen zu tun pflegen. Unsere Stellungnahme zu jenen Fragen, die uns am nächsten „angehen", ist uns zumeist vorgezeichnet durch eine instinktive Reaktion auf den äußeren Eindruck, und deshalb gegeben im Gefühl. Wir fragen nicht, und wägen nicht die Gründe dafür und dawider ab, ob nicht vielleicht der Tod für uns ein Gut, unser Henker ein Freund, oder auch nur der Mann, mit dem wir gerade streiten, viel klüger sei als wir? Diese subjektive Stellung zu solchen Dingen wird uns durch unsere Interessen diktiert. Sie nennen wir unseren Ernst. Und wir sind nicht gewohnt zu bezweifeln, daß jedermanns Ernst unserem Ernste gleichen müsse. Äußert sich daher jemand so, als würden für ihn alle diese Voraussetzungen nicht gelten, als „gehe ihn nichts an", wovon wir denken, es müsse ihn doch offenbar mehr angehen, als alles andere; als sei seine Stellung zu solchen Fragen ihm nicht im Gefühl gegeben, sondern nur aufgegeben als ein durch Gründe zu suchendes; als sei sie, mit einem Worte, eine objektive, und, können wir hinzufügen, als fürchte er nicht, was wir fürchten, und hoffe nicht, was wir hoffen; — dann sind wir geneigt, anzunehmen, diese Äußerungen seien nicht der Ausdruck seiner wirklichen Meinung, sondern er verstelle sich nur; sie seien also nicht im Ernst zu nehmen, sondern im Scherz. In der Tat schließen wir nie anders auf die Scherzhaftigkeit eines Wortes, als weil wir dem, der es ausspricht, eine andere Ernsthaftigkeit zumuten. Allein wenn dieser Schluß sonst oft berechtigt ist, muß er es auch hier sein? Warum sollte einer scherzen, vor seinen Richtern über Leben und Tod? Aber die Frage sagt viel zu wenig: wie könnte das ein Mensch — ohne so frei zu sein von unserem Ernst, daß wir jenen „Scherz" für einen Scherz zu halten gar nicht mehr vermögen? Wer sein Leben zum Scherz aufs Spiel setzt, dem ist dieser Scherz Ernst — und die ganze Unterscheidung hat ein Ende. Und gerade dies ist es,

was wir bei Sokrates mit Recht erwarten werden. Denn wer so entfernt ist von der ursprünglichsten Furcht, wie wir dies eben bei ihm gesehen haben, bei dem hat jene instinktive Reaktion auf den äußeren Eindruck, jene gefühlsmäßige Stellungnahme aufgehört, die wir sonst als seinen Ernst hätten voraussetzen können. Wo bleibt also dann die „Ironie"? Sie sehen, in diesem Sinne ist sie nichts als das Zerrbild, als das sich die innere Freiheit in den Köpfen der innerlich Unfreien spiegelt. Denn das ist ja innere Unfreiheit, wenn Einem die äußeren Dinge durch Vermittlung unerschütterlicher „Interessen" seine Stellung zu ihnen diktieren; eben dadurch wird er von ihnen abhängig, ist seine Wunschbejahung eingeschränkt und gebunden. Und eben dadurch, daß er diese Diktatur bricht, diese subjektive Befangenheit abstreift, wird er von ihnen unabhängig — und eben das ist die innere Erlösung und Befreiung!

Aber ich gehe nun noch ausdrücklich auf unseren dritten Punkt ein, auf die sokratische Verstandesmäßigkeit. Denn nicht zufällig mußte ich eben sagen: das Gefühl sei hier ersetzt durch Gründe, die emotionelle Stellungnahme also durch die intellektuelle. Denn dies ist die spezifische Form, in der sich bei Sokrates der Erlösungsprozeß vollzogen hat. Dies haben jene wohl gefühlt, die (wie Hegel und Nietzsche) ihm vorgeworfen haben, er habe die Instinkte des Griechentums in Verwirrung gebracht. Und gewiß: das Irrewerden des Instinkts ist ein großes Unglück, wenn und solange der Versuch mißlingt, ihn durch die Vernunft zu ersetzen. Ist er es aber auch dann, wenn er gelingt? Uud können wir dies behaupten, die wir eben dadurch nicht mehr Tiere sind, sondern Menschen? Doch, wir wollen nicht urteilen, wir wollen verstehen: verstehen, zunächst den allgemeinen Zusammenhang von Verstandesmäßigkeit und innerer Freiheit; und weiter die untrennbare Verknüpfung beider in der sokratischen Persönlichkeit.

Wir haben eben gesehen, daß die innere Befreiung voraussetzt die Abstreifung des Subjektiven in unseren Eindrücken: eben jener Gefühle, Begierden, Interessen, deren sich die äuße-

ren Güter als Fesseln bedienen, um uns in Abhängigkeit und Unfreiheit zu erhalten. Was nach dieser Abstreifung übrig bleibt, ist das Objektive des Vorgangs oder der Lage: der Tatbestand selbst. Aber jene subjektiven Momente, die gewöhnlich zu dem objektiven Tatbestande hinzutreten, bilden zugleich einen großen Teil jener besonderen Umstände, welche dem einzelnen Erlebnis zugehören, über jene allgemeinen Züge hinaus, die ihm mit anderen, ähnlichen Erlebnissen gemeinsam sind. Sie müssen daher, wenigstens zeitweilig, zurückgedrängt werden, immer dann, wenn ein persönliches Erlebnis zum Behufe des Denkens unter Begriffe gebracht oder zum Behufe der Mitteilung in Worte gefaßt werden soll. Denn an sich kann ein solches subjektiv-persönliches Erlebnis weder logisch formuliert noch sprachlich ausgesagt werden. Es ist, als höchst persönlicher Eindruck, ein einzigartiges und einzigmaliges Vorkommnis. Wort und Begriff aber bezeichnen ein Vorkommnis nur, insofern es mit anderen ähnlich ist, mit ihnen zu einer Art gehört. In einer so alltäglichen Aussage, wie etwa in dem Satze: „Ich ging im Wald spazieren", ist eine außerordentlich weitgehende Abstraktion von den individuellen, und namentlich auch von den subjektiven Zügen des Eindrucks vollzogen: nicht nur alles, was diesen Wald von anderen Wäldern, diesen Spaziergang von anderen Spaziergängen unterscheidet, ist damit abgestreift, sondern namentlich auch alles, was Eindruck und Stimmung dieser Lage vor denen anderer, mit den gleichen Worten wiederzugebender Lagen ausgezeichnet haben mag: die Pracht des Sommermorgens, die Frische des Schrittes, die Sammlung von Geist und Gemüt. Denken Sie nun, statt an ein solches, an ein in noch höherem Grade die subjektive Stellungnahme einschließendes Erlebnis: an Freude oder Trauer, Sieg oder Niederlage, Verlust oder Gewinn, so sehen Sie: um es auch nur auszusprechen als einen Tatbestand von dieser oder jener Art, wird schon erfordert die Überwindung zahlloser subjektiver Momente, die innere Erhebung über so und so viele „Interessen", und damit die innere Befreiung von ihnen. Daß es auf einer oberen Stufe und in einem

größeren Maße ebenso ist, mit der Lyrik im engsten Sinne wie mit der subjektiven Poesie überhaupt, das ist uns ja seit Goethe ein Gemeinplatz. Der Dichter aber, dem es gegeben ist „zu sagen, was er leidet", wiederholt damit nur in einer höheren Sphäre, was schon das Kind tut, wenn es sagen lernt: „Ich hab' mich angestoßen". Denn auch dies muß es lernen: der ursprüngliche Ausdruck solcher Erlebnisse ist begriffloser Schmerz und wortloses Weinen. Hat es aber jenes einmal gelernt, dann weint es nicht mehr: mit der verstandesmäßigen Überwältigung des Erlebnisses hat es sich zugleich von seiner ausschließlich-persönlichen Stellung zu ihm befreit. Eine Stufenleiter also, auf der objektive Auffassung des Tatbestandes und innere Befreiung Hand in Hand gehen, haben wir zweifellos vor uns; was Wunder, wenn sie auch zugleich den Höhepunkt erreichen? Daß aber diesem Prozeß auch größte sittliche Bedeutung zukommt, wird uns schon auf einer verhältnismäßig niederen Stufe offenbar: ich denke an jenes Gebiet der Moralität im engeren Sinne, das wir die Gerechtigkeit nennen. Denn Rechtsgefühl heißt nichts anderes, als: eine Lage, an der ich zunächst beteiligt bin als Partei, so ansehen, wie sie sich mir darstellen würde, wenn sie stattfände zwischen Fremden, oder auch mit vertauschten Rollen. Auch hier wieder ist es dem primitiven Menschen eigen, das Unliebe, das ihm ein anderer zufügt, und das ihm Liebe, das er anderen zufügt, nur anzusehen als solches; Anzeichen aber und Bedingung höherer Ausbildung, abzusehen davon, daß ich gewinne oder verliere, und, entblößt von dieser subjektiven Färbung der Interessen, den Tatbestand ins Auge zu fassen, wie er an sich ist. Und wer würde zweifeln, daß auch dieses Fähigwerden zur Gerechtigkeit ein Schritt ist (wenn auch nur einer der ersten) auf dem Wege zur inneren Freiheit?

Daß also ein innerer Zusammenhang besteht zwischen dem Ideal der inneren Freiheit und zwischen einem Maximum jener Verstandesmäßigkeit, die objektiv den Tatbestand in den Vordergrund stellt, wie er an sich ist und seinen allgemeinen Merkmalen nach unter Begriffe gebracht und ausgesprochen werden

kann, — das sehen Sie. Damit ist nicht gesagt, daß in jedem Falle, wo ein Mensch diesem Ideale nahekommt, gerade dieser Zusammenhang vor allem deutlich werden, gerade diese Seite des Ideals uns in die Augen fallen, gerade dieser Zug seines Wesens der hervorstechendste sein muß. Wir sagten ja schon bei früherer Gelegenheit: das Ideal hat viele Tore, und ein jeder wird durch ein anderes eingehen, je nach dem Wege, den ihm sein Ausgangspunkt vorzeichnet. Dieser Ausgangspunkt der ethischen Entwicklung aber ist der ursprüngliche, unvollkommene Charakter. Gäbe es nun absolute Vollkommenheit, so müßten sich an diesem Zielpunkte alle Einseitigkeiten der Herkunft und der Straße ausgleichen. So aber wird zwar jeder, indem er dem Ziele näher kommt, auch die anderen Grundeigenschaften des innerlich freien Menschen in sich entwickeln, eine aber wird dennoch dominieren, und ihr eigentümliches Gepräge ihm aufdrücken. Bei dem einen mag dies die Liebe sein oder die schöpferische Produktivität, bei dem anderen die Freudigkeit und Heiterkeit, bei dem dritten aber die Sachlichkeit. Und damit sind wir zu Sokrates zurückgekehrt. Bewundern wir auch an ihm die seltenste, freudigste Ruhe und Heiterkeit, und eine selbstvergessene Schöpferkraft, der direkt oder indirekt die ganze begriffliche Geisteswissenschaft des Abendlandes entsprungen ist, so werden wir doch der geschichtlichen Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir sagen: die Persönlichkeit des Sokrates ist ihrem innersten Wesen nach charakterisiert durch eine nahezu vollkommene innere Freiheit, die sich uns in erster Linie als fast absolute Sachlichkeit offenbart.

Und wenn Sie nun, geehrte Zuhörer, nach allem Vorangehenden, was ich hiermit sagen will, richtig verstehen und nachempfinden, dann werden Sie jetzt auch unschwer dasjenige, was gemeinhin die „Lehre" des Sokrates heißt, in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenhange mit der Persönlichkeit ihres Urhebers begreifen. Aber ihrer näheren Darlegung schicke ich nochmals die Bemerkung voraus, daß mit Rücksicht auf die Form

des sokratischen Denkens (als welches sich nur fragend und anregend äußerte — Hebammendienste leistend, ist ein platonisches Lieblingsgleichnis) diese sogenannte Lehre nicht als eine eigentliche Lehre betrachtet werden darf, sondern daß sie eine von uns beliebte Zusammenfassung jener, zum Teil vielleicht nicht einmal direkt ausgesprochenen Voraussetzungen ist, die dem sokratischen Frage- und Antwortspiel zugrunde gelegen haben. Was wir aber über diese Voraussetzungen wissen, ist der Hauptsache nach das Folgende.

Aristoteles sagt[1]: „Sokrates beschäftigte sich mit den ethischen Problemen und durchaus nicht mit der gesamten Naturforschung". Bei dieser Beschäftigung „suchte er zuerst allgemeine Begriffsbestimmungen aufzustellen ... Denn diese beiden Dinge kann man mit Recht dem Sokrates zuschreiben: die allgemeinen Begriffsbestimmungen und die induktiven Reden"[2]. Er bestimmte aber „alle Tugenden" als „Einsichten", „Vernunft", Sachkunde" oder Wissen[3], so daß es also dasselbe sei „die Gerechtigkeit zu kennen und gerecht zu sein"[4]. Daher erklärte er auch insbesondere „die Tapferkeit für ein Wissen"[5], und da das Wissen für alle Menschen nur eines ist, so seien auch „Selbstbeherrschung, Tapferkeit und Gerechtigkeit für Männer und Weiber dieselben"[6]. Dieses Wissen gewährleistet aber die Tugend, und „es ist nicht möglich, daß der Wissende sich nicht in der Gewalt habe; denn es wäre ja schrecklich, wenn, wo die Einsicht ist, etwas anderes stärker wäre"[7]. Vielmehr ist „nichts stärker als die Einsicht"[8]. Sokrates behauptete aber durchaus nicht, diese Einsicht selbst zu besitzen; denn „deswegen fragte Sokrates, antwortete aber nicht; er gestand nämlich, daß er kein Wissen habe"[9].

Sie sehen, sehr imponierend ist die Masse der Zeugnisse, die uns übrig bleiben, gerade nicht. Dafür scheinen sie im wesent-

---

1) Metaph. I. 6, p. 987b 1; vgl. de partt. anim. I. 4, p. 642a 28. 2) Metaph. XIII. 4, p. 1078b 17ff. 3) Eth. Nic. VI. 13, p. 1144b 19 und 28. 4) Eth. Eud. I. 5, p. 1216b 7. 5) Eth. Nic. III. 11, p. 1116b 4. 6) Polit. I. 13, p. 1260a 21. 7) Eth. Nic. VII. 3, p. 1145b 23. 8) Eth. Eud. VII. 13, p. 1246b 34. 9) Soph. El. 33, p. 183b 7.

lichen zuverlässig. Unsere erste Aufgabe aber muß die sein, ihren Gehalt uns dadurch näher zu bringen, daß wir ihn kurz in eine uns geläufigere Sprache übertragen.

Sokrates ging also, das ist die Meinung, darauf aus, die ethischen Grundbegriffe in der Weise zu bestimmen, daß er Antworten auf die Fragen provozierte, was jede Tugend eigentlich sei? Er fragte also etwa: Was ist die Tapferkeit? Was ist die Rechtschaffenheit? usw. Als die Methode zur Auflösung dieser Probleme aber schwebte ihm dasjenige vor, was Aristoteles die „induktiven Reden" nennt. Das heißt, wie wir nach den übereinstimmenden Darstellungen des Platon und des Xenophon schließen können, er wollte die ethischen Fragen nach Analogie der technischen behandelt wissen. Er verwendete somit die spezifischen Tüchtigkeiten der einzelnen Gewerbe (des Reiters, Schusters, Flötenspielers), also die Kunstfertigkeiten, zur Illustration der allgemeinen menschlichen Tüchtigkeit, also der „Tugend". Er meinte, wer wisse, wie ein guter Schuh beschaffen sei, werde auch einen solchen machen; und ebenso wäre auch derjenige tapfer, der wüßte, was Tapferkeit sei. Wie also den tüchtigen Schuster, so müßte das rechte Wissen auch den tüchtigen Menschen ausmachen. Den Inhalt dieses Wissens aber mochte er wohl wieder und wieder zu bestimmen versuchen; allein er war sich nicht bewußt, ihn auch endgültig bestimmt zu haben. Und eben deshalb, weil er dieses Wissen nicht hatte, sondern nur postulierte, — eben deswegen konnte er seine Voraussetzung (daß nämlich der Besitz desselben hinreichen würde, ein ethisches Leben zu gewährleisten) nicht an der Erfahrung erproben.

Diesen Sätzen gegenüber drängen sich sofort zwei Einwände auf. Erstens nämlich ist es doch nicht einmal richtig, daß die theoretische Kenntnis vom Wesen eines guten Schuhes schon den guten Schuster macht. Um ein solcher zu werden, bedarf es vielmehr noch außerdem der praktischen Übung. Zweitens aber trägt doch jene theoretische Kenntnis nur insofern etwas dazu bei, das Wesen eines tüchtigen Schusters auszumachen,

als wir voraussetzen können, er sei, um in seinem Gewerbe nach Kräften zu prosperieren, entschlossen, möglichst gute Schuhe zu machen. Nur weil er von vornherein diesen Zweck verwirklichen will, hängt diese Verwirklichung lediglich von seiner Kenntnis der zugehörigen Mittel ab. Könnten wir voraussetzen, er wolle gar keine guten Schuhe machen, — und diese Voraussetzung wäre zum Beispiel in allen jenen Fällen berechtigt, in denen wir von „Schleuderware“ zu sprechen pflegen — so dürften wir gewiß nicht annehmen, er werde sie machen, sobald er nur wisse, wie sie zu machen seien. Welches Recht haben wir nun zu der Annahme, jeder Mensch wolle tapfer, gerecht usw. sein? Es scheint demnach, daß außer der Einsicht in das Wesen des Guten und der Übung in seiner Betätigung auch noch der Wille, es zu verwirklichen, erfordert wird.

Wie sollen wir uns nun denken, daß sich Sokrates zu diesen scheinbar so naheliegenden Schwierigkeiten verhalten hat? Ihre gesonderte Besprechung wird uns zeigen, daß sie ihm kaum zum Bewußtsein gekommen sind, zugleich aber auch, wie dies möglich, ja, warum es fast notwendig gewesen ist.

Weder in der aristotelischen noch in der platonischen noch in der xenophontischen Darstellung findet sich auch nur die Spur einer Auseinandersetzung mit der Behauptung, daß ein Mensch ein Geschäft zwar verstehen, aber nicht ausüben könnte, weil ihm die nötige Übung fehle. So energisch später Kyniker und Peripatetiker auf diesen Sachverhalt hingewiesen haben, indem sie neben der Einsicht zur Tugend noch, jene die entsprechende Kraft, diese den entsprechenden Habitus forderten — nirgends findet sich auch nur angedeutet, daß schon Sokrates diesen Gesichtspunkt gekannt, geschweige denn widerlegt hätte. Auch ist dies nicht so verwunderlich, wie man auf den ersten Blick denken möchte. Zunächst liegt der Tatbestand, für den, der die Verhältnisse im großen und rohen betrachtet, gar nicht zutage. Er sieht vielmehr, daß es Meister gibt, die eine Kunst ausüben, und von ihr auch eine zureichende Kenntnis haben; und ferner,

daß diese Kunstübung von einem Meister auf den anderen übertragen wird durch einen Prozeß, der damals nicht anders wie heute als „Lehren“ resp. „Lernen“ bezeichnet wird. Was liegt da näher, als der Schluß, daß das Wesen dieses Vorganges eben in der Mitteilung jener Kenntnis bestehe? Auch heute noch würde ja wohl der gemeine Mann auf die Frage: Wie *lehrt* der Meister den Lehrling sein Handwerk? erwidern: Indem er ihm *zeigt*, wie man's macht. Hätte sich aber auch *Sokrates* auf die Psychologie des Lernens näher eingelassen, so hätte ihm das Ungenügende seiner Voraussetzung noch keineswegs einleuchten müssen. Er hätte, solange der Lernende die Kunst noch nicht voll ausüben konnte, immer noch gemeint, jener habe eben die Unterweisung noch nicht völlig „verstanden“. Wir freilich meinen es besser zu wissen. Wir stellen uns vor, daß das „Verständnis“ einer Kunst, das einzige an ihr, was „gelehrt“, nämlich mitgeteilt werden kann, auf einer assoziativen Verbindung zwischen Sinnesempfindungen, resp. deren Gedächtnisbildern beruht; daß also z. B. beim Lesenlernen dieses „Wissen“ darin besteht, daß mit dem Gesichtsbilde des Zeichens A die Gehörsvorstellung des Lautes A verbunden wird. Dagegen meinen wir, das praktische „Erlernen“ der Kunst beruhe auf der Herstellung einer Assoziation zwischen dem Sinneseindruck und — nicht mehr einem *andern Sinneseindruck*, sondern — einem bestimmten *Bewegungsimpuls*; beim Lesenlernen z. B. bestehe das „Können“ darin, daß mit dem Gesichtsbild A jene Innervation der Sprachorgane assoziiert wird, welche den Laut A hervorbringt. Und wir glauben endlich, aus Erfahrung zu wissen, daß, wenn jene Assoziation, die wir gemeinhin „Merken“ nennen, schon nach ein- oder doch wenigmaliger Paarung fixiert werden kann, diese, die wir als „Einüben“ bezeichnen, zu ihrer Stabilisierung eine oftmalige Kombination erfordert; daß also, kurz gesagt, die Bedingungen für die Herstellung einer festen Verknüpfung zwischen einer Vorstellung und einer anderen Vorstellung viel leichter zu realisieren sind als die für die Verbindung einer Vorstellung mit einem Bewegungsimpuls. Daß aber in dem

Kindheitsstadium der Geisteswissenschaft diese Unterscheidung verkannt werden konnte, wird uns gewiß nicht wundernehmen. Dazu kommt aber weiter, daß die persönliche Eigenart des Sokrates ihm die Einsicht in diese Verhältnisse noch ganz besonders erschweren mußte. Denn wir haben als den hervorstechendsten Zug derselben eine ganz ungewöhnliche Sachlichkeit kennen gelernt. Das heißt aber: es ward bei ihm das Bewußtsein fast ausschließlich von objektiven Vorstellungen beherrscht, neben denen die subjektiven Impulse nahezu völlig in den Schatten des Unbewußten oder doch Unbemerkten zurücktraten. Wenn er also auf sein eigenes Bewußtsein reflektierte — und niemand kann auf ein fremdes reflektieren —, so fand er überhaupt nur solche objektiv-wertige Vorstellungen, sagen wir: Wahrnehmungen und Erkenntnisse, vor; und ganz fern mußte ihm der Gedanke liegen, daß Widerstände, die er gar nicht empfand, bei anderen das Fortschreiten von sittlicher Erkenntnis zu sittlichem Tun behindern könnten. Insofern sehen wir schon hier, daß der Intellektualismus seiner Natur den Intellektualismus seiner Lehre mit Notwendigkeit hervorgetrieben hat.

Ähnlich steht es nun aber auch mit dem zweiten Punkte. Die sokratische Lehre setzt voraus, daß, wie im Handwerk, so auch im Leben, überall, wo das Wissen vorhanden ist, wie es „gut“ gemacht wird, auch der Wunsch gegeben sein müsse, es „gut“ zu machen. Dabei fällt uns sofort der Doppelsinn des Wortes „gut“ auf. Beim Handwerker ist das „Gute“ das Zweckmäßige, dasjenige, was imstande ist, den gewünschten Zweck zu verwirklichen. Beim Menschen im allgemeinen ist es das sittlich Gebilligte. Das Gute, im Sinne des Zweckmäßigen, hat aber allerdings auch beim Menschen ein Analogon. Was einer wünscht, das nennt er ein Gut, was er nicht wünscht, ein Übel. Gut und Übel sind in diesem Sinne einfach andere Namen für die Eigenschaft des Gewünscht- und Nichtgewünschtwerdens. Und da wir, was wir wünschen, auch wollen, vorausgesetzt, daß wir es überhaupt verwirklichen können, und daß kein anderer,

stärkerer Wunsch dem entgegensteht, so kann man nun freilich sagen: ein jeder wolle, was (für ihn) gut ist, und wenn er nur erst wisse, wie er's anstellen müsse, um es zu erreichen, so werde er's auch sicherlich wollen, und dem entsprechend handeln. Die sokratische Lehre wäre also ganz richtig, wenn das sittlich Gute mit diesem wunschlich Guten schlechthin zusammenfiele. Hat nun Sokrates diese Identität wirklich behauptet? Sicher scheint mir, daß er die beiden „Gut" nicht auseinandergehalten hat. Von allen anderen Gründen abgesehen, ergibt sich dies schon daraus, daß noch Platon an ungezählten Stellen diese Unterscheidung unbekannt ist[1]. Dieser aber war nicht der Mann, einmal entdeckte logische Distinktionen zu vergessen. Deshalb wird man nicht sagen dürfen, Sokrates habe zwei disparate Begriffe zusammengeworfen. Beide hatten sich vielmehr noch gar nicht differenziert. „Gut" bedeutet ursprünglich alles, dessen Vorstellung von einer „Zustimmung des Gemütes" begleitet, alles, was irgend welche „freundliche" Gefühle erregt, was also in irgend einem Sinne bejaht wird — es sei nun diese Bejahung näher eine Wunschbejahung, eine Billigungsbejahung, oder eine Gefallensbejahung. In diesem Sinne also ist ebensowohl die Erfüllung eines Wunsches „gut", mit der man zufrieden ist, wie ein Gegenstand, der einem gefällt, oder ein Verhalten, das man billigt. Ganz so daher, wie in dieser Zeit das Wort „schön" die moralische und die ästhetische Bejahung zusammenfaßt, so drückt auch das Wort „gut" sowohl die Wunschbejahung wie die Billigungsbejahung aus. Und dabei handelt es sich nicht um die zufällige Einheit eines Wortes, sondern um die noch ungeschiedene Einheit des Begriffs. Diese Begriffssonderung ist ja eben die Aufgabe, mit der die Philosophie zu allen Zeiten gerungen hat, und in deren Überwindung sie stets die Philosophie der Zukunft hervortreibt. Darüber aber, daß dieser Differenzierungsprozeß damals noch in seinen ersten Anfängen stand, wird sich niemand wundern, der bedenkt, daß ja eben

[1]) Man sehe beispielshalber Gorg. p. 460b, oder vgl. ebenda p. 499e mit 506d! Oder man lese daraufhin den ganzen Dialog „Hippias Minor"!

erst mit Sokrates dieses philosophische Ringen auf ethischem Gebiete beginnt. Aber auch hier treten die persönlichen Gründe zu den sachlichen ergänzend und entscheidend hinzu. Die absolut sachliche, ihrer Naturinstinkte unbewußte Persönlichkeit des Sokrates konnte auf Wünschen und Wollen als auf einen besonderen, unabhängigen Faktor überhaupt nicht reflektieren. Nur ein Wollen, das mit dem Erkennen selbstverständlicher Weise mitgegeben ist, und deshalb eine besondere Beachtung weder herausfordert noch erträgt, konnte in das psychologische Schema eines Bewußtseins passen, das seinen Begehrungsimpulsen so fremd gegenüberstand, daß es sie unter dem Namen des Daimonion für eine göttliche Stimme nahm. Derjenige, dem sein Ich allein im Denken aufging, konnte unmöglich die sittliche Bedeutsamkeit des Wollens bemerken. Und wenn schon das ganze Altertum diesen Intellektualismus nie völlig überwunden hat, wenn im platonischen „Gorgias" Sokrates dem Polos beweist, was er wolle[1]; wenn die gesamte antike Ethik unter dem Begriffe der „Eudaimonie" (Wohl) ein als gegeben angenommenes Willensziel verstanden, und, statt zu fragen: was der Mensch wollen solle?, vielmehr gefragt hat: worin die Eudaimonie bestehe, die er will?, — so ist dieser Intellektualismus bei Sokrates doppelt notwendig: nicht nur durch die theoretischen Voraussetzungen seiner Zeit gefordert, sondern auch durch seine persönliche Eigenart bedingt.

Wir haben schon im bisherigen vorgreifend einige Beiträge gegeben zu der letzten Frage, mit der wir uns heute zu beschäftigen haben: zu der Frage nämlich nach dem Zusammenhange der sokratischen Lehre mit der sokratischen Persönlichkeit. Wir haben, kurz gesagt, gefunden, daß von einer so eminent sachlichen und verstandesmäßigen Natur eine andere als eine so eminent intellektualistische Lehre nicht erwartet werden könnte: wem das eigene Leben fast ganz aufgeht im Denken, dem muß, wenn er bei der Bildung seiner Begriffe seine eigensten und innersten Bedürfnisse zu Rate zieht, das Ideal des Lebens

[1]) p. 475 e.

auch zusammenfallen mit dem Ziel des Denkens, dem Wissen. Insofern wir aber gesehen haben, daß jene Sachlichkeit zugleich die spezifische Form ist, in der sich die innere Befreiung des Sokrates vollzieht, haben wir auch schon eine erste Brücke von seiner ethischen Lehre zu diesem Ideale selbst geschlagen. Blieb ihm allein das Denken übrig nach Aufhebung aller Abhängigkeit von der äußeren Welt, so mußte es ihm eben als der adäquate Ausdruck seiner persönlichen Lebensstimmung erscheinen.

Eben deshalb aber, weil, was sich hier in einem einzelnen Individuum abgespielt hat, nur eine typische Seite allgemein menschlicher Verhältnisse hervortreten läßt, muß dem sokratischen Intellektualismus auch eine gewisse objektive Eignung, das Ideal der inneren Freiheit auszudrücken, zugestanden werden. Denn in der Tat ist das Denken diejenige unserer Fähigkeiten, die von unserm äußeren Schicksal verhältnismäßig am wenigsten stark und am wenigsten unmittelbar abhängig ist. Die Gefühle werden durch die äußeren Gegenstände und Verhältnisse unmittelbar erregt, die Begierden sind unmittelbar auf sie gerichtet. Durch diese also hängen wir mit jenen aufs direkteste zusammen, sind wir von ihnen am stärksten abhängig. Dies zeigt sich darin vor allem, daß sie am augenfälligsten im Gefolge jener wechseln. Je nach dem Wandel des äußeren Schicksals sind wir „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt", wird Freude von Trauer, Furcht von Hoffnung abgelöst. So steht es mit dem Wissen nicht. Gewiß werden wir die Bedeutsamkeit jener Gesichtspunkte nicht verkennen, die von Augustinus bis Schopenhauer immer wieder zu der Lehre vom sogenannten Primat des Willens geführt haben. Gewiß ist der Intellekt ursprünglich ein Diener der Interessen. Und noch verschiebt sich mit jeder wechselnden Welle des Gefühls kaleidoskopisch die Gruppierung unserer Gedanken. Ganze Systeme der Wissenschaft entspringen den Bedürfnissen des Gefühls; und allgemein wird man sagen dürfen, daß jedes Denken stillsteht, sobald es an der Triebkraft der Affekte fehlt. Dennoch befreit sich das

Werkzeug des Intellekts allmählich in weitem Maße von der richtunggebenden Einwirkung der Instinkte, ja es wirkt hemmend, verändernd und fördernd auf sie zurück — vor allem dadurch, daß sich neben den allgemein biologischen spezifisch intellektuelle Bedürfnisse ausbilden, die wohl noch die Energie, aber nicht mehr die Richtung und die Ergebnisse des Denkens bestimmen: das Verlangen nach Widerspruchslosigkeit, nach Kenntnis, nach Zusammenfassung und Erklärung, kurz nach Wahrheit. Und unleugbar ist es, daß z. B. unser Wissen um das Einmaleins von unserer äußeren Lage und ihrem Wechsel kaum noch in nennenswerter Weise beeinflußt wird. Indem aber dieses in die Augen springt, wird auch klar, wie eine intellektualistische Theorie als adäquater Ausdruck des Ideals der inneren Freiheit erscheinen, und es bis zu einem gewissen Grade auch wirklich sein kann. Denn für eine Stimmung, die ganz erfüllt ist von dem Bewußtsein, daß alles wertvolle an uns von allem äußeren unabhängig, daß unsere Tüchtigkeit oder Tugend schlechthin unverlierbar ist, ist es wohl eine ungemein naheliegende Folge, diesen unseren Wert, diese unsere Tüchtigkeit und Tugend eben in das unverlierbarste unserer Besitztümer, in das Wissen zu setzen. Und so entbehrt, von dieser Seite her, die sokratische Lehre auch nicht ihrer objektiven Berechtigung: wie wir schon früher die Erkenntnis überhaupt als einen der charakteristischen Wege zur inneren Befreiung und Erlösung erkannt haben, so wird die vorherrschende Schätzung des Wissens in vielen Fällen zwar nicht eine Gewähr, wohl aber eine natürliche Folge hochgesteigerter innerer Freiheit sein[1].

In subjektiver Beziehung aber ist dieser Zusammenhang Ihnen nunmehr hoffentlich über jeden Zweifel einleuchtend geworden. Trotz allem gesagten hätte nie ein Mensch die Mei-

[1]) In der Tat ist die intellektualistische Formulierung des Freiheitsideals keineswegs auf Griechenland beschränkt, vielmehr bildet der Spruch: „Aus der Erkenntnis die Erlösung“ (Çankara bei Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 283) die gemeinsame Voraussetzung aller indischen Systeme (Vedanta, Samkhya, Buddhismus usw.).

nung, daß alle nach dem Guten streben, daß niemand wissentlich fehle, und daß die Kenntnis des Guten ausreiche zum sittlichen Tun, zur axiomatischen Grundlage seiner Lehre gemacht, der täglich an sich selbst das Gegenteil erfahren hätte. Das konnte nur, wer so frei war von blinden Impulsen des Begehrens wie Sokrates. Hinter dieser Zweideutigkeit im Begriffe des Guten steht, als ihre einzig mögliche Voraussetzung und Erklärung, die wunsch- und begierdelose, in sich beruhigte und befriedigte Natur eines innerlich freien Menschen. Damit Sokrates sagen konnte: „Nichts ist stärker als die Einsicht", mußten in ihm selbst jene sonst übermächtigen Fesseln gelöst sein, mit denen wir anderen an bestimmte äußere Lagen, genießend und zurückbebend, gekettet sind. Sondern, der diesen Satz zuerst gesprochen hat, mußte imstande sein, jeder äußeren Lage unerschüttert gegenüberzutreten; er mußte die Kraft besitzen, das Ganze der Welt und des Lebens jederzeit wunschlos und freudig zu bejahen. Das aber heißt: er mußte, soweit das menschenmöglich ist, innerlich frei sein. Und so sehen Sie, daß sich die recht geschaute Persönlichkeit des Sokrates und seine recht verstandene Lehre wechselseitig bedingen und erklären.

Nun dürfen Sie, geehrte Zuhörer, freilich nicht glauben, daß damit, was über Sokrates zu sagen wäre, auch nur im Umriß erschöpft ist.

Die tieferen Gründe seiner Verurteilung bilden ein Problem für sich. Doch ist es mir zweifelhaft, ob wir bei dem Stande unserer gesicherten Kenntnisse uns darüber ein abschließendes Urteil zu bilden vermögen.

Ähnlich steht es mit der Frage nach seinen politischen Ansichten. Nur ist es hier von vorneherein wahrscheinlich, daß er seine Forderung des sachverständigen Wissens auch auf dieses Gebiet ausgedehnt, und im Gegensatze zur demokratischen Beamtenbestellung durch Wahl und Los die Herrschaft der Sachkundigen gefordert haben wird. In der Tat beruht nicht nur die ganze platonische Staatslehre auf diesem Prinzip, son-

dern auch von Antisthenes wird uns erzählt[1], er habe (anläßlich eines Pferdemangels) den Athenern geraten, durch Volksbeschluß die Esel zu Pferden zu ernennen; und denen, die dies unsinnig fanden, geantwortet: „Aber auch zum Feldherrn wird man ja bei euch, ohne etwas gelernt zu haben, durch bloße Volksabstimmung." In welcher Richtung sich aber des Sokrates politische Desiderata im einzelnen bewegt haben mögen, wissen wir nicht.

Auch ist die Beschaffenheit seiner Definitions- und Induktionsversuche von größter Bedeutung für die Geschichte der Logik; allein wir können uns auf gelegentliche und darum notwendig unzulängliche Seitenblicke in dieses Gebiet nicht einlassen, und müssen uns auf das ethisch Bedeutsamste beschränken.

Auf Einen Punkt aber muß ich Sie, eben in diesem Interesse, noch mit Nachdruck hinweisen. Er bildet zugleich den Übergang zum folgenden. Es fragt sich nämlich: hat die sokratische Forderung des sittlichen Wissens wirklich keine, über diesen rein formalen Begriff hinausgehende Bedeutung? Hat Sokrates wirklich nur das Wissen um die Begriffe des Guten, der Tugend usw. postuliert, und nicht vielmehr das richtige Wissen um das Angenehme, das Nützliche oder dergl.? Diese Frage ist meines Erachtens mit der größten Entschiedenheit zu bejahen. Davon abgesehen, daß er ja, hätte er das „Wissen" inhaltlich bestimmt, sich selbst ein solches Wissen hätte zuschreiben müssen, und nicht der Unwissende hätte sein wollen, der er sein wollte — die Frage wird gerade durch jene Umstände in diesem Sinn entschieden, die manchen für die andere Alternative zu sprechen scheinen: durch die ethischen Lehren seiner Jünger. Wir finden bei Platon eine Fortbildung der sokratischen Lehre vom Wissen zu der Lehre vom Schauen der unkörperlichen Ideen. Wir finden, daß bei Aristipp an die Stelle des bloßen (inhaltlich unbestimmten) Wissens das Wissen um das rechte Genießen tritt. Dieselbe Rolle spielt bei Antisthenes das Wissen um die natürlichen Bedürfnisse, bei Xenophon

[1]) Diog. Laert. VI. 8.

das Wissen um den Nutzen der Dinge. Hat also nicht vielleicht Sokrates selbst eine dieser Lehren vorgetragen? Nein!, müssen wir antworten; denn sonst hätten sich die anderen nicht aus der seinen entwickeln, ihre Vertreter ihn nicht in gleicher Weise für sich reklamieren können! Natürlich kann Sokrates bald in der einen und bald in der anderen Richtung Definitionen versucht, bald dieser, bald jener Lehre zugeneigt haben. Aber an eine entschiedene Vertretung einer dieser Doktrinen ist gar nicht zu denken. Ich führe diesen Gedankengang noch ein wenig näher ins einzelne aus.

Das xenophontische Wissen ist sehr simpler Natur. Es besteht in Erkenntnissen wie dem, daß man sich Freunde erwerben müsse, wenn man von ihnen gefördert werden wolle[1], oder daß die Unenthaltsamkeit das Vermögen aufzehrt und die Gesundheit untergräbt[2]. Ein so naheliegendes Wissen aber kann man nicht postulieren, man kann es nur besitzen. Ein solcher Sokrates hätte nicht bloß fragend anregen können, er hätte lehrend predigen müssen. Dies tut denn auch der xenophontische Sokrates zur Genüge, ja zum Überdruß. Aber vom geschichtlichen Sokrates wissen wir durch Platon und Aristoteles gerade das eine, daß er dies nicht getan hat. Das xenophontische Wissen ist also nicht das sokratische.

Das platonische Wissen setzt die Ideenlehre voraus. Aber gerade von ihr sagt uns Aristoteles, daß sie dem Sokrates fremd war.

Das aristippische und das antisthenische Wissen endlich schließen einander gegenseitig aus. Hätte Sokrates die kynische Bedürfnislosigkeit gelehrt: der Luxus- und Genußmensch Aristipp hätte sich weder selbst als Sokratiker betrachten[3], noch hätten ihn seine Genossen als solchen anerkennen können[4]. Und hätte er die kyrenaische Lustlehre bekannt: nie hätte derselbe Antisthenes, als dessen Lieblingssatz

---

[1]) Comm. II. 4. 1 ff. [2]) Comm. I. 5. 3. [3]) Diog. Laert. II. 71; 76; 80. [4]) Xenophon, Comm. II. 1 u. III. 8; Platon, Phaed. p. 59 c; Aristoteles, Rhet. II. 23, p. 1398 b 29.

überliefert wird[1]: „Ich wäre lieber verrückt, als daß ich Lust empfände", Sokrates in dem Maße als ethisches Vorbild anerkennen und verehren können, wie er das getan hat[2].

Es bleibt also notwendig dabei: das „Wissen" des Sokrates war ein formales Wissen, dem jeder bestimmte Inhalt fehlte. Und dies allein konnte es auch sein, weil es eben kein besessenes, sondern ein bloß postuliertes Wissen war. Eben deshalb aber hatte es auch die Fähigkeit, sich mit dem verschiedensten Inhalte zu erfüllen. Und diese Erfüllung ist die Fortbildung der sokratischen Lehre in den ethischen Lehren der Sokratiker.

In dem Anstoß hierzu erschöpft sich indes die Wirksamkeit des Sokrates keineswegs. Mit dem Keim einer ethischen Lehre hat er auf seine Jünger das unausgesprochene Ideal seiner Persönlichkeit, die Idee der inneren Freiheit verpflanzt. Von dem unbedeutenden, in die triviale Ethik des Maßes zurückfallenden Xenophon abgesehen, tritt es bei allen Sokratikern unverkennbar hervor. Platon, Aristipp und Antisthenes errichten ethische Lehrgebäude, die alle drei in dem Ideal der inneren Freiheit, in der Forderung unbedingter Erhabenheit über alles Äußere, in der Lehre von der Selbsterlösung gipfeln. Und eben diese Übereinstimmung der Jüngerideale ist der entscheidende Beweis dafür, daß der Meister dasselbe, wo nicht ausgesprochen, so um so mehr verkörpert haben muß: sie drückt das Siegel auf unsere Auffassung des geschichtlichen Sokrates. Wie die sokratische Lehre, so entfaltet sich auch das der sokratischen Persönlichkeit immanente Ideal in der Ethik der sokratischen Schulen.

---

1) Diog. Laert. VI. 3. 2) Vgl. Diog. Laert. VI. 11.

DIE KYNIKER

SECHSTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



N den letzten Vorlesungen haben wir uns mit dem Ausgangspunkte der philosophischen Ethik der Griechen bekannt gemacht: mit der Persönlichkeit und Lehre des Sokrates. Wir gehen nun daran, ihre Fortbildungen kennen zu lernen, wie sie bedingt sind einerseits durch das in jener Persönlichkeit verkörperte Ideal der inneren Freiheit und das dieser Lehre zugrunde liegende Postulat des Tugendwissens, andererseits durch das individuelle Temperament und die theoretischen Voraussetzungen ihrer Hauptvertreter. Von den philosophischen Richtungen, die auf diese Weise entstehen, und die man, je nach dem Vorwiegen des religiösen oder des philosophischen Interesses, als Sekten oder als Schulen bezeichnen kann (das Griechische kennt für beides nur ein Wort[1]), fassen wir zunächst die kynische ins Auge.

Ihr Begründer ist Antisthenes, des Sokrates unmittelbarer Jünger; ihr bekanntester Vertreter dessen Schüler Diogenes von Sinope; in mancher Beziehung wichtig wiederum des Diogenes bedeutendster Nachfolger Krates. Die Folge dieser Namen ist zugleich charakteristisch für die äußere Entwicklung des Kynismus. Die kynische Lehre von der Mühe, Bedürfnislosigkeit und Entbehrung als dem einzigen Wege zu Tugend und Glück scheint Antisthenes nur theoretisch vorgetragen zu haben[2], wenn er auch, seiner Armut entsprechend, in den dürf-

---

[1]) αἵρεσις. [2]) Diog. Laert. VI. 2.

tigsten Verhältnissen gelebt hat. Ob schon er, oder erst Diogenes, die typische Kynikertracht (Mantel, Ranzen und Stab[1]) angenommen hat, ist zweifelhaft[2], sicher dagegen scheint es, daß dieser letztere zuerst sein Leben durch Betteln gefristet hat. Bei Krates endlich erscheint das Bettlerleben, das bei jenem sich noch von selbst aus seiner Mittellosigkeit ergeben hatte, als Gegenstand freier Wahl; denn es ist überliefert[3], er sei ursprünglich ein reicher Mann gewesen und habe seines Vermögens freiwillig sich entäußert. Damit stellt sich der kynische Philosoph, als eigentlicher Bettelmönch, gleichberechtigt neben die beiden anderen weltgeschichtlichen Hauptformen dieser Erscheinung: neben den buddhistischen Bhikschu und den Frate minore des Hlg. Franciscus von Assisi. Auch die buddhistischen Nonnen und der von der Hlg. Clara gestiftete zweite Orden des Hlg. Franz finden in Hipparchia, der Gattin und Bettelgenossin des Krates, ihr Gegenbild. Auf diese Verwandtschaft gleich anfangs hinzuweisen, schien mir in mancher Beziehung vorteilhaft; die Besonderheiten, nicht nur der Lehre, sondern auch der Grundstimmung werden sich im folgenden von selbst herausstellen.

Wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, nehmen auch hier, wie bei Sokrates, neben den Lehren die Persönlichkeiten ein besonderes Interesse in Anspruch; daß man jene nur aus diesen recht verstehen kann — dieses Zusammenstimmen von Denken und Leben ist ja ein Hauptreiz so vieler griechischer Philosophen. Aber auch hier haben wir mit einigen äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen. In bezug auf Antisthenes empfinden wir schmerzlich die Dürftigkeit persönlicher Nachrichten. Immerhin läßt sich vermuten, wenn die kynische Lehre überhaupt einen fortwährenden siegreichen Kampf gegen die eigenen Naturinstinkte fordert, so habe bei ihrem Urheber das Moment des Kampfes mehr im Vordergrund gestanden als das des Sieges: seine innerlich zwiespältige Natur habe nach jener Selbstüberwindung mehr sich gesehnt und gerungen, als sie stetig erkämpft und voll-

---

[1]) τρίβων, πήρα und βάκτρον. [2]) Diog. Laert. VI. 13 u. 22. [3]) Diog. Laert. VI. 87.

zogen; und es hätten darum Bitterkeit und Pathos wesentliche Elemente seiner Lebensstimmung ausgemacht. Ganz anders bei Krates und vor allem bei Diogenes. Bei ihm erscheint dieselbe Lehre als der Ausfluß einer geschlossenen Individualität, die, des Sieges gewohnt und bewußt, in jenem Selbstkampf ihr eigentümliches Leben auswirkt, und darum, von unerschütterlicher Ruhe und Zuversicht getragen, eine hinreißende Fröhlichkeit und einen sprudelnden Übermut entwickelt. Er ist deshalb die rechte Inkarnation des kynischen Ideals. Und unsere Kenntnis seiner Person leidet weniger unter dem Mangel als unter dem Überfluß an Berichten. Denn diese bestehen, von vereinzelten Zitaten abgesehen, hauptsächlich in einer Fülle jener Anekdoten, in deren Hervorbringung das Altertum ebenso unerschöpflich wie unbedenklich war, und die uns zumeist in späten Sammlungen, speziell für die älteren Philosophen in der Kompilation des Diogenes Laertios erhalten sind. Von diesen Geschichtchen nun kann kaum eine einzige als absolut authentisch gelten. Dennoch darf, wie ich glaube, an der geschichtlichen Treue des Bildes, das sie in ihrer Totalität uns zeigen, nicht gezweifelt werden: so lebensvoll und charakteristisch ist es. Denn in sich vollendete Gestalten bringt nur entweder die Natur oder aber die Phantasie eines großen Dichters hervor. Der zweite Fall aber ist hier ausgeschlossen. Sollten also sogar (was durchaus unglaublich ist) alle einzelnen Züge, aus denen sich für uns das Bild des Diogenes zusammensetzt, erfunden oder von anderen auf ihn übertragen sein, so müßten wir dennoch dieses Gesamtbild selbst für historisch zutreffend halten, und annehmen, daß die einzelnen ungeschichtlichen an die Stelle analoger, originaler Details getreten sind — ähnlich wie ein Schiff seiner Form nach dasselbe bleiben kann, wenn auch im Laufe der Zeit all seine einzelnen, stofflichen Bestandteile durch andere ersetzt worden wären. Diese Betrachtungsweise (die wir auch auf den Charakter des Aristipp werden anwenden müssen) ermöglicht uns, von den Kynikern eine einigermaßen lebensvolle Anschauung zu gewinnen und ihre Lebens-

auffassung bis zu einem gewissen Grade von innen heraus zu verstehen.

Um nun zu diesem Verständnis zu gelangen, wird es, glaube ich, am besten sein, wenn Sie sich einen Menschen denken, der zwar das sokratische Ideal der inneren Freiheit als das seine anerkennt, in sich aber nicht jene Loslösung von aller subjektiven Stellungnahme vorfindet, die das Eigentümliche der sokratischen Persönlichkeit ausmacht, sich vielmehr durch sein „Haften“ an den Dingen an der Erreichung jenes Ideals, an der Erhabenheit über alles Äußere, an der Wunschbejahung jeder Lebenslage verhindert fühlt. Ein solcher Mensch wird zwar ebenfalls davon überzeugt sein, daß der ideale, also der „gute“ Mann des Glückes völlig gewiß sei, daß es für ihn kein Übel geben könne, ja er wird sogar diesen Satz, der für ihn nicht die Beschreibung seines ihm geläufigen und darum uninteressanten Zustandes, sondern die eines ersehnten Zieles darstellt, allererst mit Entschiedenheit aussprechen; aber er wird hinzufügen müssen, daß diese richtige Seelenverfassung, diese „Tugend“, nicht schon durch eine bloß theoretische Einsicht verbürgt wird, daß sie vielmehr innerlich erkämpft werden muß und den Siegespreis dieses Kampfes ausmacht. In dieser Lage befindet sich der Kyniker. Hinsichtlich der näheren Bestimmung dieses Kampfes ergaben sich aber für ihn zwei sehr verschiedene Denkmotive. Einerseits mußte er, der Natur der Sache entsprechend, feststellen, daß zur Überwindung jener triebhaften subjektiven Instinkte, welche sein „Haften“ an den Dingen bedingten, deren Ausrottung erfordert wird; und diese Umbildung des Willens, diese Aneignung der „sokratischen Kraft“[1] faßten die Kyniker auf als „Bildung“ oder „Erziehung“[2], als „Übung“[3], als „Mühe“ oder „Arbeit“[4]. Andererseits aber standen sie viel zu sehr im Banne des allgemein griechischen und des speziell sokratischen Intellektualismus, um nicht diesen selben Erlösungsprozeß auch wieder als das Gewinnen einer befreienden „Einsicht“[5] ver-

[1]) Antisthenes (Diog. Laert. VI. 11). [2]) Παιδεία. [3]) Ἄσκησις. [4]) Πόνος. [5]) Φρόνησις.

stehen zu wollen. Diese Einsicht aber konnte nicht mehr einfach das formale Wissen des *Sokrates* sein, das ganz außer aller Beziehung zu den Aufgaben des ethischen Kampfes stand, sondern es mußte nun einen ganz bestimmten Inhalt bekommen. Die zu lösende Aufgabe war ein Umwollen: es sollte nicht mehr das Eine (die genußreiche Befriedigung der Begierden), sondern nur mehr das Andere (die Tugend) erstrebt werden. Dieser Vorgang, ins Theoretische übertragen, ergibt die Forderung, es solle der *Unwert* des Einen und der *Wert* des Anderen *eingesehen* werden. Für diese Begriffe nun fanden die Kyniker auf der einen Seite den Ausdruck, der Mensch müsse das, was seinen inneren Wert begründe, als ihm zugehörig und notwendig, kurz als wesentlich[1], das was jenen Wert nicht berühre, als ihm fremd und zufällig, kurz als unwesentlich[2] erkennen[3]. Auf der anderen Seite aber knüpften sie an den aus der sophistischen Zeit stammenden, neulich besprochenen Gegensatz von Natürlich und Konventionell an: sie postulierten den ausschließlichen Wert des Natürlichen, und erklärten alles andere für bloße Konvention und Illusion, oder, wie der Kyniker sagt, für „Einbildung“ (wenn wir seinen schwer übersetzbaren Kunstausdruck[4], der einerseits einen ungreifbaren, nichtigen Dunst, andererseits ein aufgeblasenes, hohles Wesen bedeutet, durch dieses Wort unzulänglich genug wiedergeben dürfen). Insoweit nun der Kyniker imstande war, diese „Einbildung“ zu überwinden, ergab sich für ihn eine höchst eigentümliche Lebensansicht. In dem Bestreben, alle gefühlsmäßigen Beziehungen zu den Dingen abzustreifen, mußte er sich allein an den nackten Tatbestand halten, und alle Werte, die wir auf Grund unserer Empfindungen in sie hineinverlegen, alles, was wir Pietät und Sentiment nennen, negieren. Daher kommt, wie Sie sehen werden, eine ganz besondere Art von Witz; daher eine hochgemute, auf das Gefühl der inneren Freiheit von all diesen Einbildungen und der in sich beruhigten Sicherheit gegründete

---

[1]) Οἰκεῖον. [2]) Ἀλλότριον. [3]) Beide Termini auch bei Platon, Conviv. p. 205e, also wohl echt sokratisch. [4]) Τῦφος.

Freudigkeit; eben daher aber auch jener Gegensatz gegen unsere angestammten Gefühlsweisen, dem der Name „Cynismus“ mit einem gewissen Rechte geblieben ist. So klar aber dieser Begriff des Eingebildeten ist, der des Natürlichen ist nicht ganz frei von Mehrdeutigkeit. Denn wenn die Kyniker auf der einen Seite nur die Tugend als wertvoll gelten lassen wollen, nur das Sittliche gut und das Schimpfliche schlecht nennen, alles andere aber als „indifferent“[1] bezeichnen, so hat es auf der anderen doch wiederum den Anschein, als würden sie auch jenes Minimum von Bedürfnissen für natürlich erklären, das jedermann allezeit befriedigen kann, und das deshalb dem äußeren Schicksal entrückt ist und der inneren Freiheit nicht im Wege steht. Und damit hängt zusammen, daß sie auch das jenem Minimum entsprechende Verhalten als ein „natürliches“ für ethisch wertvoll erklärt und so einen Grundstock positiver moralischer Normen anerkannt zu haben scheinen, wenn auch freilich dieser Gesichtspunkt in ihrer Praxis wie in ihrer Theorie recht wenig hervortritt. Wir werden später sehen, daß an diese beiden Punkte die Stoa angeknüpft und sich dadurch in die größten Schwierigkeiten verstrickt hat. Auf diese Gelegenheit versparen wir daher auch die sachliche Würdigung dieses Problems. Der Grundgedanke des Kynismus aber bleibt die Herstellung der inneren Freiheit, das heißt der Unabhängigkeit vom Schicksal, durch die theoretische Einsicht in den Unterschied der natürlichen, unverlierbaren und der bloß eingebildeten, haltlosen Werte, und durch die praktische Übung in der Entbehrung. Ich stelle im folgenden einige Nachrichten zusammen, die sowohl dieses systematische Gerippe mit Fleisch und Blut umkleiden, als auch Ihnen das Wesen des Kynikers anschaulich machen sollen.

Da es sich hierbei vornehmlich um Äußerungen des Diogenes handeln wird, so möchte ich Ihnen gleich vorweg drei Anekdoten mitteilen, aus denen Sie den Witz und Geist des Mannes kennen lernen können, ohne daß sie mit seiner ethischen

---

[1]) Ἀδιάφορον.

Lehre in näherem Zusammenhange stünden. „Als sich jemand," erzählt Diogenes Laertios[1], „darüber wunderte, daß in Samothrake so viele Weihgeschenke (von solchen) aufgestellt seien (die infolge ihres Gelübdes gerettet wurden), meinte er: es wären noch viel mehr, wenn auch die nicht Geretteten welche aufgestellt hätten." „Auf die Frage," wird weiter berichtet[2], „warum die Leute den (gewöhnlichen) Bettlern etwas schenkten, den Philosophen aber nicht, antwortete er: weil sie zwar darauf gefaßt sind, lahm und blind, nicht aber darauf, Philosophen zu werden." „Einst führte ihn," hören wir endlich[3], „einer in ein luxuriös eingerichtetes Haus und ersuchte ihn, nicht zu spucken. Als er sich nun räusperte, spuckte er dem anderen ins Gesicht, und meinte, einen schlichteren Fleck habe er nicht gefunden."

Dieser sprühende Witz ist aber durch die ganze Art des Kynikers bedingt. Er ist der Ausfluß, sowohl des Gefühles der Überlegenheit, das ihm das Durchschauen der „Einbildung" gewährt, wie auch der Empfindung der Freudigkeit, die er dem Bewußtsein der inneren Freiheit verdankt.

Für dieses letztere haben wir Zeugnisse die Menge. Abgesehen davon, daß es wohl zunächst die Kyniker sind, die Aristoteles im Auge hat, wo er[4] gegen jene polemisiert, die den guten Menschen für glücklich erklären, auch wenn er gefoltert würde oder anderen großen Schicksalsschlägen anheimfiele, wird uns z. B. von Antisthenes der Satz überliefert[5]: die Tugend sei hinreichend zur Glückseligkeit, und der andere[6]: vollkommen werde man, wenn man einsehe, daß man den Übeln entfliehen könne. Aber auch Diogenes sagt uns[7]: wenn nichts anderes, so habe er doch dieses der Philosophie zu danken, daß er gegen jedes Schicksal gewappnet sei. Es blicke ihn an[8] und spreche den homerischen Vers: „Diesen wütenden Hund vermag ich nimmer zu treffen." Reichtum[9], Ruhm, Lust, Leben müsse man verachten, über ihr

---

1) VI. 59. 2) Diog. Laert. VI. 56. 3) Diog. Laert. VI. 32. 4) Eth. Nic. VII. 14, p. 1153 b 19. 5) Diog. Laert. VI. 11. 6) Diog. Laert. VI. 8. 7) Diog. Laert. VI. 63. 8) Stob. Ekl. II. p. 348 (Meineke). 9) Stob. Floril. 86. 19 (Meineke).

Gegenteil aber, über Armut, Schande, Schmerz und Tod erhaben sein. Dieser letztere ist[1] kein Übel, denn er ist nichts Schimpfliches. „Der Besitz[2] gehört nicht zu mir; Verwandte, Hausgenossen, Freunde, Ruhm, vertraute Orte, Lebensweise — all das ist unwesentlich.“ „So wird man frei.“ Darum sagt er[3]: „Seit mich Antisthenes befreit, habe ich nicht wieder gedient.“ Dieser „Freiheit zieht er nichts vor“.[4] Ja, er fühlt sich nicht nur als frei, sondern auch als Befreier. Den Herakles, läßt ihn Lukian[5] sagen, ahme er nach; statt des Löwenfelles trage er den Mantel, statt der Keule den Stab; aber wie jener (nach kynischer Deutung) ziehe er zu Felde gegen die Lüste, entschlossen, das Leben zu reinigen: „Ein Befreier bin ich der Menschen, und ein Arzt der Leidenschaften.“ Und bei Krates lesen wir[6]: Als Kyniker „wirst du leicht das Beutelchen öffnen und mit deiner Hand etwas herausnehmen und geben können, und nicht, so wie jetzt, dich winden und zaudern und zittern, als ob deine Hand schlagrührig wäre. Aber (ferner): wenn's voll ist, so wirst du's gleichmütig sehen, und wenn's leer ist, dich nicht betrüben, und wenn du's gebrauchen willst, wirst du's leicht können, und wenn du's nicht hast, dich nicht danach sehnen, sondern leben, zufrieden mit dem, was da ist, kein Verlangen tragen nach dem, was nicht da ist, und an dem, was dir begegnet, dich nicht ärgern.“

Aus diesem Bewußtsein der Erlösung vom Übel aber entspringt, wie Sie schon bemerken, eine herzerwärmende Freudigkeit. Derselbe Krates, von dem ich eben sprach, hat[7] in lustigen, Homer parodierenden Versen die Stadt „Ranzen“ gepriesen, als Insel im Meere der „Einbildung“, auf die sich kein Schmarotzer und kein Weichling verirren könne, die Brot, Feigen, Zwiebel und Knoblauch in Fülle hervorbringe und wo es keinen Kampf gibt um Geld oder um Ruhm. Und von eben demselben sagt uns Plutarch[8], er habe „mit seinem Bettelsack

---

[1]) Epiktet, Diss. I. 24. 6. [2]) Epiktet, Diss. III. 24. 68. [3]) Epiktet, Diss. III. 24. 67. [4]) Diog. Laert. VI. 71. [5]) Vit. auct. 8, p. 548. [6]) Teles S. 28 (Hense). [7]) Diog. Laert. VI. 85. [8]) De tranquill. anim. 4, p. 466e.

und seinem Mantel unter Scherzen und Lachen sein Leben wie ein Fest verbracht“. Der Kyniker Metrokles soll sich[1], der im Winter in den Schafhürden, im Sommer in den Tempelhallen schlafe, für glücklicher erklärt haben als den persischen Großkönig mit seiner babylonischen Winter- und seiner medischen Sommerresidenz. Und die anekdotische Illustration hierzu liefern die bekannten Geschichten von Diogenes und Alexander: als dieser auf jenen zutrat und ihm sagte: ich bin Alexander, der große König, soll er[2] erwidert haben: und ich bin Diogenes, der Kyniker. Und der Aufforderung, sich etwas auszubitten, habe er[3] mit den Worten entsprochen: geh' mir aus dem Licht! Von Diogenes sind uns aber auch ausdrücklich die beiden Definitionen bezeugt[4]: „Glück ist allein die wahre Fröhlichkeit und (der Zustand, in dem) man sich niemals betrübt, in welchem Orte und in welchen Umständen man sich auch befinde“, und: „Nur das erkläre ich für das wahre Glück, wenn Einer seiner Vernunft und Seele stets Ruhe und Heiterkeit bewahrt.“ Dabei betone ich: einen Widerspruch mit der kynischen Verachtung der Lust darf man in solchen Äußerungen nicht erblicken wollen. Die „Lust“, welche der Kyniker bekämpft, ist die durch die Vorstellung äußerer Dinge bewirkte Gemütserregung, die uns von eben diesen Dingen abhängig macht. Die „Fröhlichkeit“, die er zuläßt, ist das Lustgefühl, das aus dem Bewußtsein der Unabhängigkeit von diesen selben Dingen, also aus dem Gefühle der eigenen Kraft entspringt. Wir werden später sehen, daß auf dieser Unterscheidung eine ganze Richtung des antiken Hedonismus beruht, und daß sie der stoischen Affektenlehre zugrunde liegt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Antisthenes zwar einerseits die Lust für ein Übel erklärt[5], andererseits aber doch die „Lust nach der Mühe“ für erstrebenswert[6] und die „nicht hinterher bereute Lust“ für ein Gut[7] hält.

---

1) Plutarch, an vit. ad inf. 3, p. 499 a f. 2) Diog. Laert. VI. 60. 3) Diog. Laert. VI. 38. 4) Stob. Floril. 103. 20—21 (Meineke). 5) Diog. Laert. VI. 3; IX. 101; Gellius, N. A. IX. 5. 3; Euseb. praep. Ev. XV. 13. 7. 6) Stob. Floril. 29. 65 Meineke). 7) Athenaeus XII. p. 513a.

Um nun aber zu diesem Zustande der Freiheit und Freudigkeit zu gelangen, ist, wie eben ausgeführt, jene radikale Änderung der Gefühls- und Begehrungsweise erforderlich, die wir mit einem neueren Ausdrucke die „Umwertung aller Werte“ zu nennen pflegen. Aber auch dieser Ausdruck selbst ist — kynisch! Denn in seinem „Panther“ hat Diogenes von sich gesagt[1], er habe „die Werte umgeprägt“, woraus dann wohl die Legende entstanden ist, er habe, ein also lautendes Orakel mißverstehend, Falschmünzerei getrieben. In anderer, mehr populärer Form wird ihm derselbe Gedanke beigelegt, wenn man ihm die Äußerung zuschreibt[2], das Wertlose halte man für wertvoll, das Wertvolle für wertlos; denn für eine Statue bezahle man 3000, für eine Portion Mehl aber nur 2 (Münzeinheiten). Und förmlich programmatisch zugespitzt klingt der Ausspruch[3]: „Dem Schicksal setze ich den Mut entgegen, der Konvention die Natur, der Leidenschaft die Vernunft.“

Diese radikale Umwertung nun kann praktisch nur durch die „Übung“ vollzogen werden. Denn sowie[4] das Leben im Genuß die Entbehrung schmerzlich empfinden läßt, so macht die Übung in der Entbehrung die Verachtung des Genusses leicht. „Schlechterdings nichts im Leben kann ohne Übung recht gemacht werden, sie aber ist imstande, alles zu besiegen.“ So ist denn das ganze Leben des Kynikers „Übung“. Indem er es freiwillig mit Entbehrung und Mühe erfüllt, reißt er sich seine Neigung zu Bequemlichkeit, Wohlleben und Genuß, die ihn zum „Sklaven“ der Verhältnisse machen würde, gewaltsam aus dem Herzen, und Herakles, der vielgeplagte Heros, wird sein Schutzheiliger, — der Patron der „Mühe“. Darum ist der Mantel sein einziges Kleid, das Betteln sein einziges Gewerbe, die öffentlichen Plätze und Hallen seine einzige Lagerstätte, Bohnen, Zwiebeln und Knoblauch seine einzige Nahrung, Wasser sein einziges Getränk. Und diese äußerste Bedürfnislosigkeit geht stellenweise geradezu in dasjenige über, was wir mit

[1]) Diog. Laert. VI. 20. [2]) Diog. Laert. VI. 35. [3]) Diog. Laert. VI.38. [4]) Diog. Laert. VI. 71.

seinem Worte Askese nennen. Diogenes soll[1] im Sommer sich in durchglühtem Sande gewälzt, und im Winter verschneite Statuen umarmt haben. Und von Krates wird erzählt[2], er habe absichtlich mit öffentlichen Dirnen Streit gesucht, um sich im Ertragen der gemeinsten Schimpfreden zu üben.

Mit dieser Pflege der „Übung“ aber geht der Kultus der „Vernunft“ Hand in Hand. Sie soll dieselbe Umwertung theoretisch begründen, die jene praktisch verwirklicht. „Die Einsicht, sagt Antisthenes[3], ist die sicherste Schutzmauer: sie kann nicht einstürzen, und nicht durch Verrat verloren gehen.“ Ebenso Diogenes[4]: „Nur durch Unvernunft ist man unglücklich.“ Und mit einem Wortspiel, das nur annäherungsweise wiederzugeben ist, sagt er[5], man müsse sich entweder auskennen oder aufhängen.

Die Leistung der Vernunft aber besteht darin, das wahre Wesen der Dinge von dem trügerischen Scheine der Illusion, der „Einbildung“ zu scheiden. Darum erklärte Antisthenes[6] die Illusionslosigkeit[7] für den letzten Zweck, und rühmte Menander von Monimos[8], dieser habe ein Wort gesprochen, das dem Delphischen „Erkenne dich selbst!“ nichts nachgebe:

„Einbildung“, sprach er, „sei jedwede Wertung nur.“

Die Menschen sind so voller Einbildung, daß sie auch zwischen geistiger Krankheit und Gesundheit nur eine konventionelle Grenze ziehen. Denn, meint Diogenes[9], wenn Einer den Zeigefinger ausstreckt, so findet man's ganz in der Ordnung; streckte er aber statt dessen den Mittelfinger aus, so würde man ihn für verrückt halten. Nur „um eines Fingers Breite“ seien also die Menschen vom Wahnsinn entfernt. „Einbildung“ ist es insbesondere, wenn man meint, zwei gleiche Dinge oder Vorgänge würden verschieden, weil sie durch einen besonderen Ort oder eine besondere Zeit oder sonst einen nebensächlichen Umstand

---

1) Diog. Laert. VI. 23. 2) Diog. Laert. VI. 90. 3) Diog. Laert. VI. 13. 4) Diog. Laert. VI. 71. 5) Diog. Laert. VI. 24. 6) Clem. Alex. Strom. II. 130, p. 498. 7) Ἀτυφία. 8) Diog. Laert. VI. 83. 9) Diog. Laert. VI. 35.

näher bestimmt sind. Wer kümmert sich darum, wenn Verrückte Lärm machen? Was aber ist die gute Nachrede anders[1]? Ist es nicht gleich, zu welcher Stunde man ißt? Auf die Frage, zu welcher Zeit man frühstücken solle, erwidert deshalb Diogenes[2]: „Wenn du reich bist, wann du willst; wenn du arm bist, wann du kannst." Was soll es ausmachen, ob man seine Bedürfnisse an diesem oder jenem Orte befriedigt? „Er pflegte deshalb[3] alles öffentlich zu tun, auch dasjenige, was der Göttin des Düngers und jener der Liebe heilig ist." Und wenn er auf dem Markte aß, so sagte er wohl: wenn das Frühstücken (an sich) nicht ungehörig ist, so ist es auch auf dem Markte nicht ungehörig. Die Menschen sind auch so toll[4], daß sie sich zwar gar nicht scheuen, das wirklich Schimpfliche, wie Mord, Diebstahl und andere Verbrechen beim Namen zu nennen; aber das Natürliche und Unvermeidliche, was die Notdurft des Leibes und der Liebe betrifft — gerade davon soll man nicht öffentlich reden. Zur „Einbildung" gehört es weiter, wenn man sich einredet, es liege etwas daran, wie und von wem der eigene Leib bestattet werde. So wurde Diogenes einmal gefragt[5], ob er einen Diener oder eine Dienerin habe? Auf seine verneinende Auskunft nun fragte der Andere voll Mitgefühl: „Wer wird dich also hinaustragen, wenn du tot bist?" Er aber gab zur Antwort: „Der, der in meine Wohnung wird einziehen wollen." Er meinte ferner[6], es wäre gar nichts dabei, Menschenfleisch zu essen: es seien ja doch nur dieselben Stoffe, die der Betreffende vorher in seiner Nahrung zu sich genommen habe. Ist es also nicht „Einbildung", den Stoff, den ich als Brot ohne weiteres esse, als Menschenfleisch nicht zu essen? Und ebensowenig wird ein Ding dadurch heiliger, daß es in einem Tempel aufgestellt wird.

Diese ganze Betrachtungsweise gilt nun auch insbesondere für die geschlechtlichen Beziehungen. Diese sind zwar an und für sich etwas Natürliches, und wir haben schon gesehen, daß Diogenes deshalb für sie die Öffentlichkeit nicht scheute. Eben-

---

1) Epiktet, Diss. I.24.6. 2) Diog. Laert. VI. 40. 3) Diog. Laert. VI. 69. 4) Cicero, de off. I. 35. 128. 5) Diog. Laert. VI. 52. 6) Diog. Laert. VI. 73.

so wird von Krates und Hipparchia berichtet[1], sie hätten ihre eheliche Intimität den Blicken der Welt nicht entzogen; und in der Tat sieht man nicht, wie das Paar, wenn es ohne Haus im Freien lebte, dies leicht hätte vermeiden können. Aber sich nun vorzustellen, es sei etwas Besonderes um den Verkehr mit einer schönen Frau, oder immer mit derselben, oder gar mit einer bestimmten — das ist „Einbildung"! Die Liebe wird deshalb hier ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der pathologischen Störung betrachtet. Eine derartig prononcierte gefühlsmäßige Stellungnahme kann der Kyniker nicht dulden, und die Vernunft zeigt ihm ja auch, daß in bezug auf den Geschlechtsverkehr die Eine nicht tauglicher ist als die Andere. Es handelt sich also hier um eine fixe Idee, die unnachsichtlich ausgerottet werden muß. Wenn ich, sagt Antisthenes[2], der Aphrodite habhaft werden könnte, so würde ich sie erschießen. Diogenes nennt[3] die Liebe die Beschäftigung der Müßigen. Und Krates „dichtet"[4]:

> „Die Liebe heilt der Hunger, und, wenn nicht, die Zeit.
> Kannst diese du nicht brauchen, nun, so häng dich auf!"

Aber auch die Ehe ist Sache der bloßen Konvention. Diogenes proklamiert deshalb die „freie Liebe" in des Wortes weitester Bedeutung: „Die Weiber müßten gemeinsam sein[5]; die Ehe sei gar nichts; es solle der Mann, der die Frau dazu bringen könne, mit der verkehren, die sich dazu bringen lasse." Einstweilen aber rühmt sich Antisthenes[6], er gehe nur mit solchen Weibern um, die allen anderen zu schlecht seien, und die infolgedessen mit ihm eine Riesenfreude hätten. Diogenes aber fand, daß der Weise, auch wenn ihm kein Weib zur Hand sei, seinen Trieb befriedigen könne[7]; er befolgte dieses Rezept auf offenem Markte und bedauerte nur, daß er sich den Hunger nicht ebenso leicht vertreiben könne[8]. Dabei ist es nicht weniger

---

1) Diog. Laert. VI. 97; Sext. Emp. Pyrrh. I. 153; Clem. Alex. Strom. IV. 121, p. 619 usw. usw. 2) Clem. Alex. Strom. II. 107, p. 485. 3) Diog. Laert. VI. 51. 4) Diog. Laert. VI. 86. 5) Diog. Laert. VI. 72. 6) Xenophon, Conviv. IV. 38; Diog. Laert. VI. 3. 7) Galen, de loc. aff. VI. 5. 8) Diog. Laert. VI. 46; Athenaeus IV, p. 158f.

charakteristisch für den „Aufklärungs"-Eifer unseres Kynikers als für die allezeit mythenbildende Kraft des hellenischen Denkens, daß er diese seine Methode für eine Erfindung des Hermes ausgab[1], und bemerkte, wenn die Menschen sie befolgt, und sich nicht verblendeter Weise in unnütze Weibergeschichten eingelassen hätten, wäre weder Troja gefallen noch Priamos getötet worden.

Ebenso aber, wie die einseitige Wertschätzung Eines Menschen in der Liebe, gehört auch die einseitige Wertschätzung Eines Volkes oder Landes im Patriotismus zur „Einbildung". Daß ich an einem Orte geboren bin, verleiht diesem doch gar keinen Vorzug vor allen anderen Orten! Darum antwortet Diogenes[2] auf die Frage, wo er her sei (zum erstenmal in der Weltgeschichte), er sei ein „Weltbürger"[3]. Und Krates jubelt in schönen und feierlichen Versen[4]:

> „Nicht Eine Vaterstadt, Ein Vaterhaus
> Nur kenn' ich: wo in irgend einem Land
> Ein Stadtort und ein Haus errichtet ist,
> Stehen sie für uns bereit, uns aufzunehmen."

Der Kyniker ist aber nicht damit zufrieden, selbst den täuschenden Schein der Illusion zu durchschauen, und sich so zur inneren Freiheit durchzuringen. Er will auch seine Mitmenschen aufklären und befreien. Sie erinnern sich an das dem Diogenes beigelegte Wort, er sei ein Befreier der Menschen und ein Arzt der Leidenschaften. Als man ihm vorwarf, daß er an unreine Orte gehe, erwiderte er[5]: „Das tut auch die Sonne, aber sie wird nicht verunreinigt." Und scherzhaft wird ihm die Äußerung zugeschrieben[6]: „Die anderen Hunde tun den Feinden weh; ich aber den Freunden — um sie zu retten." Krates aber soll es[7] soweit getrieben haben, daß er in fremde Häuser hineinging, um die ihm unbekannten Einwohner „zurechtzuweisen" und in seinem Sinne zu bessern — wovon ihm denn der Beiname des „Türaufreißers"[8] zuteil geworden ist.

---

1) Dio Chrys. or. VI. 16ff. 2) Diog. Laert. VI. 63. 3) Κοσμοπολίτης. 4) Diog. Laert. VI. 98. 5) Diog. Laert. VI. 63. 6) Stob. Floril. 13. 27 (Meineke). 7) Diog. Laert. VI. 86. 8) Θυρεπανοίκτης.

Fragen Sie mich nun zum Schlusse nach dem ethischen Werte des Kynismus und nach der wissenschaftlichen Haltbarkeit seiner Lehre, so muß meine Antwort einigermaßen eingehend ausfallen. Zunächst liegt eine unzulängliche theoretische Voraussetzung des Systems auf der Hand. Ich meine den sophistisch-demokritischen Gegensatz von Natur und Kultur. Denn der kynische Kampf gegen die „Einbildung" ist ja im wesentlichen eine Negation der Kulturwerte. Allein es widersteht unserer heutigen Denkweise durchaus, den Kulturfortschritt anders aufzufassen, denn als eine Etappe, und zwar als eine Fortsetzung der Naturentwicklung. Es ist nicht wahr, meinen wir, daß der Geschlechtstrieb ein natürliches, die Liebe ein eingebildetes Bedürfnis sei; sondern diese erscheint uns nur als eine besondere, und zwar als eine fortgebildete, differenzierte Form jenes Grundtriebes. Es ist auch nicht wahr, daß das Weltbürgertum natürlich, das Staatsbürgertum illusionär sei; sondern hier ist (gerade umgekehrt) die erstere Gefühlsweise eine Fortbildung und Erweiterung der letzteren. Die Zubereitung gekochter Speisen fassen wir nicht als den Gegensatz, sondern als eine besondere Form der allgemein animalischen Ernährung auf. Und das Wohnen in Häusern steht dem tierischen Unterschlupf nicht entgegen, sondern setzt ihn fort. Dieser Anschauungsweise, die freilich auch noch in neuerer und neuester Zeit ihre eifrigen Gegner gefunden hat (z.B. Rousseau und Tolstoi), werden wir uns schwerlich entziehen können und wollen. In ihrem Sinne ist aber auch die innere Freiheit selbst nicht ein reiner Gegensatz gegen die Totalität der natürlichen Instinkte, sondern entwickelt sich selbst aus ihnen, wie auch der ihr zugrundeliegende Kraftüberschuß aus dem jenen zugrundeliegenden Kraftminimum hervorwächst. Die „Umwertung der Werte" muß sich deshalb durchaus nicht durch bloße Ausrottung der auf die Außendinge gerichteten Impulse vollziehen; sie kann vielmehr auch in der Weise vor sich gehen, daß diese letzteren, die uns allerdings von Außenwelt und Schicksal abhängig machen, mehr und mehr neben jenen Affekten zurücktreten, die dem bloßen, unverlierbaren und gesicherten Besitze an

Kraft entspringen, und die wir seinerzeit unter der allgemeinen Bezeichnung der Freudigkeit zusammengefaßt haben. Die Kyniker selbst waren hier auf dem besten Wege. So wie sie die Lust der gestillten Begierde mit Recht als knechtend verwarfen, und ihr die Heiterkeit der selbstsicheren Freiheit entgegensetzten, ebenso hätten sie folgerecht die ganze, unser Wünschen und Begehren nach der Außenwelt orientierende Subjektivität von der nur dem eigenen Innern entquellenden Subjektivität, also von der Freudigkeit allgemeinster Wunschbejahung ablösen lassen, und der knechtenden und ins Übel verstrickenden Kraft der egoistischen Interessen die erlösende Macht der inneren Freiheit entgegenstellen müssen. Diese Konsequenz haben zum großen Teil die Stoiker gezogen. Daran aber, daß die Kyniker dies nicht getan haben, ist zum einen Teile eben jene unhaltbare theoretische Voraussetzung schuld.

Zum andern allerdings die unleugbare praktische Einseitigkeit der ganzen Richtung. Daß der ideale Mensch mit innerer Freiheit müßte entbehren können, ist ohne Zweifel richtig. Aber ebenso richtig ist, daß er auch mit innerer Freiheit muß genießen können. Das rechte Entbehren ist nur die eine Seite des rechten Erlebens; das rechte Genießen ist die andere. Jenes muß geübt werden, aber auch dieses. Die Kyniker haben nur die eine Seite gesehen, die andere nicht. Sie konnten sich der inneren Freiheit annähern, aber nur auf dem Wege der Entbehrung. Derjenige, der auf den beiden möglichen Wegen — je nachdem ihn das Schicksal auf den einen oder den anderen stellt — eben dahin gelangen könnte, müßte (vom Standpunkte des Ideales selbst aus) ethisch höher gewertet werden. Wir werden nächstens sehen, inwiefern dies für die rivalisierende Schule der Kyrenaiker zutrifft.

Deswegen sollten wir gegen die Kyniker nicht ungerecht sein. Es hat zu allen Zeiten Naturen gegeben, und es wird zu allen Zeiten solche geben, deren egoistische Instinkte so stark sind, daß sie die Oberhand erlangen, sobald sie nicht systematisch bekämpft werden. Solche können nur im steten Streite gegen die Begierde, und

das heißt: in freiwilliger Entbehrung, dem Ideale zustreben. Zu allen Zeiten hat deshalb, wo immer das Erlösungsbedürfnis stark und tief war, auch eine gewisse Gruppe von Charakteren nur in der freiwilligen Armut dasselbe befriedigen können. Und was in der Vergangenheit für Buddha, Krates und Franziskus gegolten hat, wird auch in der Zukunft gelten. Wo immer wiederum das Ideal der inneren Freiheit Anhänger finden wird, wird es unter diesen auch wieder Bettelmönche geben. Und für sie wird Diogenes für alle Zeiten ein Vorbild bleiben: das Vorbild eines Mannes, der zwar das gemeinsame Ideal nicht in eine tadellose Theorie gekleidet hat; der ihm auch nur in immerwährendem Kampfe mit sich selbst, und nur auf dem ihm allein gegebenen Wege der Entbehrung sich annähern konnte; der ihm aber bei alledem so nahe gekommen ist, wie kaum ein anderer, von dem wir wissen.

DIE KYRENAIKER

SIEBENTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IE Kyniker, so mußten wir neulich schließen, haben dem Ideal der inneren Freiheit mit Festigkeit zugestrebt, aber nur auf dem einen Wege des Entbehrens: wie sie überhaupt durch die gewaltsame Unterdrückung und Ausrottung der natürlichen Instinkte den Erlösungsprozeß vollzogen, so glaubten sie auch durch möglichste Einschränkung alles Genießens sich von der knechtenden Herrschaft der Genußobjekte befreien zu können. Der Begriff des innerlich freien Genießens wird also hier grundsätzlich negiert. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß diese Konsequenz zwar vielleicht für gewisse Naturen, aber keineswegs mit allgemeiner Geltung oder gar notwendig aus dem Ideale der inneren Freiheit abgeleitet werden kann. Den schlagendsten Beweis hierfür haben, in ihrer Lehre wie in ihrem Leben, jene anderen Fortbildner des Sokratismus erbracht, mit denen wir uns heute beschäftigen wollen: die Kyrenaiker.

Die Geschichte der kyrenaischen Schule zerfällt in zwei Epochen. In der zweiten finden durch Theodoros, Hegesias, Annikeris und Bion interessante und lehrreiche Umbildungen der Schuldoktrin statt. Um diese selbst kennen zu lernen, müssen wir also jene ganze Nachblüte zunächst beiseite lassen, und nur an die ältere kyrenaische Schule uns halten. In dieser ragen neben dem Stifter, dem älteren Aristippos von Kyrene, noch hervor: seine Tochter Arete, und sein Enkel, der jüngere Aristipp. Nun sprechen wohl manche Gründe für die Annahme, es habe

erst dieser Letztgenannte die ethische Lehre der Schule im einzelnen ausgeführt und begründet. Allein wir wissen von ihm wie von seiner Mutter so gut wie nichts, und es bleibt uns deshalb nur übrig, an dieser Stelle zunächst allein von dem älteren Aristippos zu handeln, über dessen Persönlichkeit wir nicht allzu spärlich unterrichtet sind, und auf den ja auch ohne Zweifel wenigstens die Grundzüge der kyrenaischen Ethik zurückgehen.

Antisthenes hatte sich durch die Stärke seiner Instinkte in der Verfolgung des sokratischen Ideals behindert gefühlt und hatte deshalb ihre Ausrottung als die wesentliche Aufgabe des ethischen Lebens betrachtet. Als der Typus dieser Instinkte aber war ihm der Drang nach Lust erschienen. Gegen sie predigte er deshalb einen schonunglosen Vernichtungskrieg. Diesem unglücklichen Temperamente des ersten Kynikers steht das glückliche Temperament des ersten Kyrenaikers im ausgesprochensten Gegensatze gegenüber. Seine sinnlich-geistige Subjektivität hindert ihn gar nicht an der Wunschbejahung des All, ist vielmehr selbst auf diese hingeordnet. Die Erlösung erscheint hier als bloße Steigerung und Vollendung animalischen Wohlgefühls und natürlicher guter Laune. Um zu ihr zu gelangen, braucht er also weder mit Antisthenes die Subjektivität zu unterdrücken, noch sie mit Sokrates abzustreifen. Die innere Freiheit ist vielmehr bei ihm schon ursprünglich als elementare Genußfähigkeit und ruhige Freudigkeit angelegt. Sokrates ist über die Wendungen des Schicksals erhaben, indem er sie alle mit gleichmäßig objektiver Sachlichkeit betrachtet; Diogenes, indem er sie alle gleichmäßig kämpfend überwindet; Aristipp, indem er sie alle gleichmäßig freudig genießt.

Ein solcher Mann mußte notwendig auch die sokratische Lehre auf seine Weise modifizieren. Nach dieser ist die Tugend ein Wissen. Aber ein Wissen wovon? Für Aristipp kann sie nichts anderes sein als ein Wissen vom rechten Genießen. Um nun diesen Standpunkt wissenschaftlich zu begründen, knüpft

er an eine Ansicht an, die wir von Demokrit her kennen: „Das Maß des Zuträglichen und Unzuträglichen ist Freude und Freudlosigkeit.“ Gut nämlich ist, was sich der Mensch wünscht; er wünscht sich aber, so wird hier behauptet, nichts anderes als Lust und Leidlosigkeit. Von Kindheit an, so sollen die Kyrenaiker gelehrt haben[1], sind wir der Lust vertraut, und wenn wir sie besitzen, suchen wir nichts anderes, und nichts fliehen wir so sehr, als ihren Gegensatz, den Schmerz. Wenn aber Lust und Gut gleichwertige Begriffe sind, dann wird das sokratische Wissen vom Guten zu einem Wissen von Lust und Leid. „Die Einsicht ist zwar ein Gut, aber nicht an sich selbst zu erstreben, sondern um dessentwillen, was durch sie erlangt wird[2].“

Wie nahe in der Tat auch sachlich gerade diese Fortbildung der sokratischen Lehre lag, sehen wir daraus, daß wir sie auch in Platons „Protagoras“ finden, ohne daß wir zureichende Gründe hätten, an diesen Stellen eine Anspielung auf die kyrenaische Lehre vorauszusetzen. Was Platon damit sagen wollte, und ob es ihm mit dieser Darlegung voller Ernst war — dies sind schwierige Fragen, über die zu handeln hier nicht der Ort ist. Tatsache aber bleibt, daß er in einem langen Abschnitte[3] den Gedankengang entwickelt: Lust und Gut, Leid und Übel bedeuten dasselbe; das Wissen, in dem die Tugend bestehe, sei eine Maß- oder Rechenkunst, welche die Aufgabe habe, die lustvollen und die leidvollen Folgen jeder Handlung zu summieren und gegeneinander abzuwägen; und eben deshalb entspringe jede Verfehlung aus Unwissenheit; denn es wäre doch absurd, anzunehmen, ein Mensch tue das Üble, das heißt aber das Leidvolle, weil er von dem Streben nach Lust dazu hingerissen werde; jede solche Verfehlung müsse vielmehr einem Mangel an Einsicht entstammen, indem die als Folge der betreffenden Handlung zu gewärtigende Lustbilanz unrichtig veranschlagt werde — wie Sie sehen, die wunderlichste Verteidigung des sokratischen Intellektualismus durch eine grob sensualistische Theorie, die sich denken läßt, und die nur möglich ist,

---

1) Diog. Laert. II. 88. 2) Diog. Laert. II. 91. 3) Protag. p. 351 b—358 e.

weil Platon die Verwechslung der beiden Begriffe des „Guten“ (Erwünscht und Gebilligt) hier gleichsam zum Prinzip erhoben hat.

Derselbe Grundgedanke nun liegt auch der ethischen Doktrin des Aristipp zugrunde. Die Ausführung freilich ist verschieden. Denn gerade nicht die Summe gegenwärtiger und künftiger Lustzustände soll das „Ziel“ sein, sondern allein die Lust des Augenblicks. Diese Lehre gehört zu den am meisten mißverstandenen Punkten in der gesamten Geschichte der Ethik. Sie gilt als die Theorie eines, nur dem Augenblicksgenuß hingegebenen Lebemannes, und wird daher als eine Verirrung der hedonischen Denkrichtung angesehen, geeignet, zu den unsittlichsten Konsequenzen zu führen, und die Nützlichkeitsmoral zu kompromittieren, die doch in allen ihren modernen Formen gerade auf die besonnene Abwägung der Folgen das Hauptgewicht legt. Dem gegenüber hoffe ich, Ihnen zeigen zu können, daß gerade diese Bestimmung — in ihrem wahren Sinne verstanden — die kyrenaische Hedonik theoretisch wie ethisch hoch über die moderne erhebt, und ihr den gebührenden Platz an der Seite anderer Erlösungsreligionen anweist. Doch wird es zweckmäßig sein, ehe wir uns in die Frage der Deutung und Wertung vertiefen, erst die vier Gründe kennen zu lernen, auf die — soviel wir wissen — Aristipp selbst diese Lehre gestützt hat.

Es müsse sehr schwierig sein, argumentierten die Kyrenaiker erstens[1], jene Zusammenrechnung der Lustzustände durchzuführen (wörtlich: sie auf einen Haufen zusammenzutragen), da oft dasjenige, was Lust bewirke, selbst leidvoll sei, und also als negativer Posten zähle. In der Tat verstrickt sich die hedonische „Rechenkunst“ meist in die unlösbare Schwierigkeit, daß sie den moralischen Wert einer Handlung als abhängig denken muß von der Wertsumme einer unendlichen Reihe, deren Glieder eben deshalb zum größten Teile unbekannt bleiben müssen. Indes scheint Aristipp diese entscheidende Einwendung nicht in dieser ihren vollen Schärfe formuliert zu haben, und das eben

---

[1]) Diog. Laert. II. 90.

mitgeteilte Argument stellt sich deshalb nur als der einleitende Hinweis auf eine äußere Schwierigkeit dar.

Dazu tritt aber nun zweitens die Erkenntnis einer inneren Unmöglichkeit, mit der die „protagoreïsche" Hedonik allerdings behaftet ist. Sie setzt nämlich voraus, daß Lust und Leid gedacht werden können wie positive und negative Größen, die einander aufheben, so daß die Verhinderung eines Schmerzes gleichwertig wäre einer Lust, der Verzicht auf eine Lust gleichwertig einem Schmerz. Hieran knüpft sich dann leicht die Konsequenz, daß die Lust überhaupt ihrem Wesen nach nur als Abwesenheit der Unlust aufgefaßt, und also die volle Schmerzlosigkeit als das „Ziel" betrachtet wird. Indem nun die Kyrenaiker nach dem Zeugnisse des Panaitios[1] diese auch heute (z.B. bei Schopenhauer) wieder beliebte, aber auch schon im Altertum durch Hegesias und Epikur vertretene Lehre entschieden bekämpften, wiesen sie mit Nachdruck auf ein Grundgebrechen jener ganzen hedonischen „Rechenkunst" hin. Sie unterschieden nämlich[2] nicht zwei, sondern drei hedonische Zustände, indem sie neben Lust und Leid die hedonische Indifferenz als selbstwertiges Drittes anerkannten, das weder (als Schmerzlosigkeit) mit der Lust noch (als Lustlosigkeit) mit dem Leid gleichgesetzt werden dürfe[3]. Dann aber fehlt, nach dem eben Gesagten, den hedonischen Zuständen der (in diesem Falle notwendig eindimensionale) Größencharakter, und damit wird die ganze Voraussetzung jener „Rechenkunst" hinfällig.

In noch höherem Grade aber rechtfertigen die Kyrenaiker das ihnen von Platon[4] zuerkannte Epitheton der „Feinheit" durch das folgende, dritte Argument[5]: Die Summe der Lustzustände, also das (hedonisch aufgefaßte) „Glück", ist nur eine „Zusammenstellung[6]." Der Mensch aber strebt gar nicht nach einem solchen „System", sondern nach der einzelnen Lust. Und das „Glück" ist deshalb gar nicht um seiner selbst willen be-

[1]) Diog. Laert. II. 87. [2]) Diog. Laert. II. 90; Sext. Emp. adv. Math. VII. 199; Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 32. [3]) Diog. Laert. II. 89. [4]) Phileb. p. 53c. [5]) Diog. Laert. II. 87f. [6]) σύστημα.

gehrenswert, sondern nur wegen der einzelnen Lustzustände, aus denen es besteht. Verdeutlichen wir uns diesen Gedankengang, indem wir ihn in eine etwas modernere Terminologie übertragen, so erhalten wir etwa die folgenden Sätze: unser Lustverlangen ist auf einen qualitativ bestimmten Gefühlszustand gerichtet; Gefühlsqualitäten lassen aber keine reale Summierung zu; eine Lustsumme ist deshalb etwas, was nur gedacht, aber nicht empfunden werden kann, und hat infolgedessen für das Begehrungsvermögen keinen selbständigen Wert. Diese Einsicht, daß man eine Begierde nicht mit Gedankendingen abspeisen kann, und daß eine sensualistische Theorie nicht mit metaphysischen Begriffen operieren darf, scheint mir allerdings unanfechtbar, und für die modernen hedonischen Theorien verhängnisvoll.

Endlich aber ist uns noch ein viertes Argument überliefert, das unser Interesse ganz besonders in Anspruch nimmt, weil es uns von der moralischen Theorie zur ethischen Gesinnung hinüberleitet. Der folgende Gedankengang des Aristipp nämlich wird uns von Aelian[1] bezeugt: er kümmere sich nicht um das Vergangene und nicht um das Zukünftige. Denn dies sei das Zeichen der Wohlgemutheit[2], und der Beweis einer gesunden Vernunft. Er richte aber seinen Sinn auf den Tag, und wiederum auf jenen Teil des Tages, in dem der Betreffende handle oder überlege. Denn allein die Gegenwart sei in unserer Gewalt, und weder das Vergangene noch das Zukünftige; denn jenes bestehe nicht mehr, von diesem aber sei noch unsicher, ob es sein werde. Es versteht sich von selbst, daß Aristipp hiermit nicht sagen will, wenn er einen Zweck erreichen wolle, wende er nicht die dazu tauglich scheinenden Mittel an. Einen solchen Unsinn hätte man einem geistig gesunden Menschen nie zutrauen sollen. Was aber will er denn sagen? Und schließt nicht ein solcher Grundsatz in der Tat jede praktische Besonnenheit und sittliche Verantwortlichkeit aus? Auf diese Frage antworte ich zunächst durch den Hinweis auf ein anderes Zitat.

---

1) V. H. XIV. 6. 2) Der Kunstausdruck des Demokrit.

In der Bergpredigt[1] lesen wir: „Sorget euch also nicht um das Morgen; denn das Morgen wird für sich selbst sorgen: jedem Tage genügt seine Plage“. Dem Urheber dieser Sätze pflegt man gemeinhin nicht eben unmoralische Gesinnung vorzuwerfen. Dennoch besagen sie genau dasselbe, wie die Lehre des Aristipp, und sind auch ganz denselben Mißdeutungen von seiten unverständiger Interpreten ausgesetzt. Aber Sie können mir einwenden: die Sätze der Bergpredigt, die den angeführten vorausgehen, zeigen deutlich genug, daß diese ihren Sinn nur erhalten können unter der Voraussetzung eines absoluten Gottvertrauens; daß sie also uns sagen wollen: sei frei von jeder Furcht, denn Gottes Kraft wird sich jedem etwaigen Übel entgegenstellen, und sie ist stark genug, um es zu überwinden. Aber wenn Sie sich nun dessen erinnern, was wir in der einleitenden Vorlesung eingehend besprochen haben, so werden Sie sehen: an dieser dogmatischen Voraussetzung kann der Sinn jener Sätze nicht hängen. Dem Vertrauen auf die göttliche Kraft in dem Gedankenkreise der Fremderlösung entspricht in dem der Selbsterlösung das Vertrauen auf die eigene Kraft. Es ist das Zeichen innerer Unfreiheit, vor irgend einer äußeren Lebenslage sich zu fürchten. Denn jeder möglichen Lage mit freudiger Wunschbejahung zu begegnen — das eben ist das Wesen der inneren Freiheit; und eben das Bewußtsein, die hierzu erforderte Kraft zu besitzen — ist das der inneren Befreiung und Erlösung. In beiden Fällen also ist der Sinn des Verbotes dieser: sorge dich nicht um die Zukunft; denn, was immer geschehe, — die (göttliche, resp. eigene) Kraft steht dir dafür gut, daß es für dich kein Übel sein wird. Zugleich aber sehen Sie auch: in beiden Fällen kann sich das Verbot nur beziehen auf eine solche Sorge um die Zukunft, welche der selbstischen Begierde, dem Haften am Genuß und dem Zurückbeben vor der Entbehrung entspringt; nicht aber kann es betreffen das Anpassen der Mittel an solche Zwecke, welche wir uns liebend oder schaffend setzen, die also eine Äußerung unseres Kraftüberschusses sind. Damit

[1]) Matth. VI. 34.

ist wohl zur Genüge die anscheinende Paradoxie aufgehoben, die beiden Lehren anhaftet, aber freilich an der einen ebenso einseitig beachtet, wie an der anderen übersehen wird. Noch nicht aber ist erklärt der Zusammenhang zwischen dieser allgemeinen Äußerung des inneren Freiheitsbewußtseins und der spezifisch hedonischen Form der aristippischen Lehre; indes kann uns diese Erklärung jetzt nicht mehr schwer fallen, und sie wird sich uns am leichtesten ergeben, wenn wir, an neulich Gesagtes anknüpfend, die antike Hedonik mit der modernen vergleichen.

Es gibt zwei Wege, um ein Maximum von Lust zu erzielen. Es kann geschehen dadurch, daß im weitesten Ausmaße jene äußeren Bedingungen hergestellt werden, mit denen durch Befriedigung der natürlichen Instinkte in allen Menschen sich Lust verknüpft; und es kann geschehen dadurch, daß im weitesten Ausmaße eine solche Umbildung der Instinkte bewerkstelligt wird, daß nun mit allen äußeren Bedingungen Lust verknüpft wird. Ich brauche nicht mehr besonders zu betonen, welcher dieser beiden Wege der inneren Unfreiheit, welcher der inneren Freiheit entspricht: der erstere Weg macht uns von dem äußeren Schicksal ebenso gewiß abhängig, als uns der letztere von ihm unabhängig macht. Jener Weg aber deckt sich mit dem Prinzip der modernen Hedonik ebenso wie dieser mit dem der antiken. Auf jenem finden wir uns in unserem Tun beschränkt und empfinden das Leben als Ernst — denn wer weiß, ob wir nicht etwas tun, was uns oder anderen wehe tun könnte! Auf diesem finden wir uns frei und empfinden das Leben als Spiel — denn wir wissen, daß, geschehe was immer, wir und alle andern tüchtigen Männer dem geschehenen immer noch eine lustvolle Seite werden abgewinnen können. Daher ist dieses das Prinzip der antiken Hedonik überhaupt, und der kyrenaischen insbesondere: der Mensch soll instand gesetzt werden, aus jeder beliebigen Lebenslage ein Maximum von Lust herauszupressen, und sie so freudig zu genießen. Also, nicht um die äußere Lustbilanz der Ereignisse handelt es sich hier, sondern um die

innere Lustbilanz der Empfindungen. Nicht ein bestimmtes Handeln wird dem Menschen vorgeschrieben, und gar nicht das wird ihm empfohlen, sein Tun so einzurichten, daß daraus möglichst viel Lust sich ihm ergebe; sondern, wie immer er handle und was immer er tue — er soll so beschaffen sein, daß ihm auf jeden Fall freudiger Genuß daraus erwächst. Nur so aufgefaßt kann eine hedonische Theorie das Ideal der inneren Freiheit ausdrücken wollen.

Ist nun aber dieses in der Tat die Lehre des Aristipp? Mit dürren Worten ist uns dies freilich nicht überliefert[1]. Allein, was wir von ihr wissen, scheint mir jede andere Auffassung auszuschließen. Denn wir hören ausdrücklich[2], er habe nicht wie Epikur den gegenwärtigen Schmerz durch freudige Erinnerungen und Hoffnungen überwiegen lassen, vielmehr genüge es[3], wenn

---

1) Eine Nachricht scheint sogar dieser Interpretation direkt im Wege zu stehen. Diog. Laert. II. 91 wird nämlich als kyrenaische Lehre angeführt „daß nicht jeder Weise in Lust lebe, und nicht jeder Tor in Unlust, sondern in der Regel". Dies ist nun, so wie es dasteht, natürlich ebenso barer Unsinn, wie die bald folgende „Lehre" des Aristipp, daß „die Sinne nicht immer die Wahrheit bezeugen" (II. 93). Indes will ich nicht auf dieser Entstellung bestehen, und annehmen, ein kyrenaisches „Dogma" habe gelautet: Der Weise empfinde nicht immer Lust, sondern nur meistens. Dann aber ist dies aufs engste zusammenzuhalten mit dem anderen Lehrstück (ibid. II. 93) von der empirischen Realität des Weisen (εἶναι τὸν σοφόν). Dies ist nämlich eine ähnliche Korrelation, wie die beim perspektivischen Sehen: so wie hier dasselbe Objekt in der Nähe größer, in der Ferne kleiner erscheint, so wird umgekehrt dasselbe Ideal stets inhaltlich gesteigert, wenn es als unerreichbarer Grenzwert, und stets inhaltlich verkürzt, wenn es als empirische Größe gedacht wird. Denn, ob man nun sagt: Der empirisch-vollkommene Mensch findet an den meisten Lagen seine Lust, oder: Der empirische Mensch kommt dem Ideal der Vollkommenheit um so näher, an je mehr Lagen er seine Lust findet — diese beiden Aussagen involvieren nicht einen anderen Vollkommenheits-, sondern nur einen anderen Idealbegriff; die Verschiedenheit bezieht sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form des Ideals. Da ich nun erst anläßlich der stoischen Ethik auf die letzteren Fragen eingehen möchte, so stelle ich einstweilen die kyrenaische Lehre so dar, wie sie unter Zugrundelegung eines formal korrekten Idealbegriffes formuliert werden müßte. 2) Diog. Laert. II. 89; Athen. XII. p. 544 a f. 3) Diog. Laert. II. 91.

man die eine, eben vorhandene Lust genieße. Dies kann schon an sich kaum etwas anderes heißen, als daß vom Weisen die Fähigkeit gefordert wird, in jeder Lage einen Lustgehalt zu entdecken; und diese Deutung wird vollends zur Gewißheit, wenn wir bedenken, daß (wie sich zeigen wird) Epikur ohne jeden Zweifel vom Weisen verlangt, er müsse jeden Schmerz von innen heraus zu kompensieren imstande sein, Aristipp aber nach dem gesagten nur hinsichtlich der Mittel, nicht hinsichtlich des Inhalts dieser Forderung von ihm abweicht. Und ebenso stimmt zu dieser Auffassung aufs beste, was wir weiter erfahren. Denn wenn das Ziel in dieser Weise bestimmt ist, so erhebt sich weiter die Frage nach dem Wege, der zu ihm hinführt, die Frage nämlich: wie lernen wir, den Dingen und Lagen ihren Lustgehalt auszusaugen? Auf die entsprechende Frage hatte der radikale kynische Pessimismus die Antwort bereit gehalten: indem uns die Vernunft zur Ausrottung der Instinkte verhilft. Der gemäßigte kyrenaische Optimismus kann nur erwidern: indem wir durch Einsicht zur Umbildung derselben gelangen, nämlich zur Steigerung aller freudigen und zur Unterdrückung aller schmerzlichen Gefühle. Denn diese letzteren beruhen auf einer unrichtigen Wertung; und diese verschwindet vor der Erkenntnis. Und wenigstens der zweite Teil dieser Antwort ist uns auch bezeugt. Leidvolle Begierden, wie Liebe und Neid, hören wir[1], empfinde der Weise überhaupt nicht; denn sie entspringen aus „leerem Schein“ oder „bloßer Meinung“[2]. Und ebenso befreie ihn die Einsicht von Geister- und Todesfurcht[3].

Jedoch, mag alles bisherige noch einigermaßen problematisch scheinen, alle Zweifel schwinden, sobald wir die Persönlichkeit des Aristipp ins Auge fassen: sowohl unmittelbar nach den Quellen, die uns zur Verfügung stehen (und über deren Beschaffenheit ich schon neulich ein Wort gesagt habe), als auch mittelbar nach dem Eindruck, den er auf seine Zeitgenossen

---

1) Diog. Laert. II. 92. 2) κενὴ δόξα; man vgl. den τῦφος der Kyniker! 3) Vgl. Demokrit und Epikur!

gemacht hat, und den das Altertum in einem höchst charakteristischen Bilde von ihm aufbewahrt hat. Und gleich die Hauptsache, die nicht genug betont werden kann, daß ihn nämlich seine Lustlehre nicht abhängig gemacht habe von den Genußobjekten, sondern ihn vielmehr über sie erhoben habe, bezeugt uns Horaz in den Versen[1]:

„Leise gleit' ich zurück zur Regel des Aristippus:
Trachte die Dinge mir, nicht mich den Dingen zu fügen."

Bestrebt und befähigt also müssen wir ihn denken, nicht etwa, das an sich Angenehme dem Unangenehmen vorzuziehen, sondern jedem Erlebnis seine gute Seite abzugewinnen. Und wiederum sagt uns derselbe Zeuge[2]:

„Jedes Ding, jeder Stand, jede Lage passt Aristippus:
Stets auf Größeres aus, der Gegenwart immer gewachsen."

Und bei Diogenes Laertios[3] lesen wir: „Er war aber imstande, sich jedem Orte und jeder Zeit und jeder Rolle anzupassen, und jede Situation konsequent durchzuspielen .... Er genoß die Lust am Vorhandenen, jagte aber nicht mühselig nach dem Genusse des Nichtvorhandenen. Deshalb nannte ihn auch Diogenes (von Sinope) eine königliche Kynikernatur." Und in demselben Sinne wird Platon die Äußerung zugeschrieben[4]: „Dir allein ist es gegeben, sowohl ein Prachtgewand zu tragen wie einen Fetzen."

Aber auch er selbst war sich dieser seiner Lebensrichtung bewußt, und bezeichnete sie als „Freiheit". Denn auf die Frage des Sokrates, ob er herrschen oder dienen wolle, läßt ihn Xenophon[5] erwidern: „Ich rechne mich aber (nicht zu den Herrschenden, und) auch nicht zu den Dienenden, sondern es dünkt mich, daß es einen mittleren Weg gebe zwischen diesen, weder den der Herrschaft, noch den der Knechtschaft, sondern den der Freiheit, der am sichersten zur Glückseligkeit führt." Und in welchem Sinne er nun den Genuß eben als Ausfluß dieser

[1]) Ep. I. 1. 18. [2]) Ep. I. 17. 23. [3]) II. 66. [4]) Diog. Laert. II. 67. [5]) Comm. II. 1. 11.

Freiheit versteht, darüber gibt ein (unverkennbar gegen den Kynismus polemisierender) Ausspruch Aufschluß, der uns in zwei Versionen überliefert ist. Das eine Mal lautet er[1]: „Die Lust überwindet, nicht wer sich ihrer enthält, sondern wer sie genießt, ohne von ihr hingerissen zu werden." Und das andere Mal[2]: „Die Lust zu beherrschen, und nicht von ihr überwältigt zu werden, ist das beste; nicht aber, sie nicht zu genießen." Und an eben dieser letzterwähnten Stelle findet sich auch das Wort, das als Motto über seine ganze Philosophie gesetzt werden könnte. Als ihm nämlich wegen seines Verhältnisses zu der bekannten Hetäre Lais Vorwürfe gemacht wurden, erwiderte er: „Ich besitze (sie), aber ich werde nicht (von ihr) besessen." Und in demselben Sinne wird folgende Geschichte erzählt[3]: „Als er einst in das Haus einer Hetäre ging, und einer der ihn begleitenden jungen Leute errötete, sprach er: „Nicht das Hineingehen ist schlimm, sondern das Nichtmehrherausgehenkönnen."

Gegen jede solche Lebensauffassung erhebt sich die Behauptung, es sei unmöglich, sich an einer Sache zu erfreuen, über ihren Verlust aber sich nicht zu betrüben. Wie wenig Berechtigung diesem Vorurteil zukommt, vermögen wir theoretisch leicht einzusehen: es ist begründet, wo der Genuß wesentlich auf der passiven Befriedigung einer Begierde beruht; ganz haltlos dagegen, wo die Freudigkeit jenes Auswirken der eigenen inneren Aktivität begleitet, welches durch das äußere Objekt nur ausgelöst wird. Aristipp aber hat praktisch gezeigt, wie falsch jene Voraussetzung ist. Er sei gleich groß im Nehmen wie im Verschmähen, wird von ihm gesagt[4], und zum Belege wird berichtet, der Tyrann Dionysios von Syrakus habe ihm einmal drei schöne Sklavinnen zur Auswahl geschickt; er aber habe gemeint, auch dem Paris habe es nicht gefrommt, eine Wahl zu treffen, und habe sie alle drei mit sich genommen; an der Tür seines Hauses aber habe er sie alle drei entlassen. Noch charakteristischer ist ein anderer Zug[5]: „Auf einer Reise trug sein Diener

1) Stob. Floril. 17. 18 (Meineke). 2) Diog. Laert. II. 75. 3) Diog. Laert. II. 69.
4) Diog. Laert. II. 67. 5) Diog. Laert. II. 77.

das Geld, klagte aber über die Last. Da sagte er: schütte weg, was zuviel ist, und trage, was du kannst!“ Einen interessanten Wink in der Richtung, daß wirklich diese Erhabenheit über das materielle Interesse mit seiner Genußfreudigkeit eng zusammenhängt, gibt die folgende geistvolle Anekdote[1]: „Es wird erzählt, er habe einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen kaufen lassen. Als ihm nun jemand hierüber Vorwürfe machte, fragte er: Hättest du's nicht um einen Obolus gekauft? Und, als jener bejahte: So wenig gelten mir (eben) die 50 Drachmen.“ Und in einer anderen Fassung derselben Geschichte[2] fügt er hinzu: „Also, nicht ich hänge am Vergnügen, sondern du hängst am Geld.“

In dieser souveränen Stellung des Aristipp zu allen äußeren Werten wurzelt nun jene früher erwähnte Fähigkeit, sich in jede Lage zu schicken. Ihm selbst wird auf die Frage, was ihm die Philosophie eingebracht habe, die Antwort zugeschrieben[3]: „Mit allem guten Mutes umgehen zu können,“ und dies erinnert nicht nur uns an die sokratische Furchtlosigkeit, sondern auch er selbst soll auf die Erkundigung, wie Sokrates gestorben sei, versetzt haben[4]: „Wie ich zu sterben wünschte.“ Nur ein anderer Ausdruck hierfür ist der Satz[5], der Weise sei nie in Verlegenheit. Zu seiner Erläuterung wird[6] eine lustige Geschichte erzählt. Dionysios nämlich, an dessen Hofe Aristipp lange gelebt hat, habe sich auf diesen Satz berufen, als der Philosoph ihn um Geld ersuchte; dieser aber habe erwidert: Gib mir nur erst das Geld, und dann werden wir untersuchen (ob das ein Widerspruch ist?). Als er nun das Geld hatte, sagte er: Siehst du, daß ich nicht in Verlegenheit war?

Der Philosoph, der den Tyrannen um Geld bittet, macht uns leicht den Eindruck des gemeinen Schmarotzers. In den Augen Aristipps erschien dieses Verhältnis in anderem Lichte. Daß die innere Freiheit und Würde des Menschen durch irgendwelche äußere Reden oder Handlungen eine Einbuße erleiden könnte, galt ihm als völlig undenkbar. Solange er in seinem

---

[1]) Diog. Laert. II. 66. [2]) Diog. Laert. II. 75. [3]) Diog. Laert. II. 68. [4]) Diog. Laert. II. 76. [5]) Diog. Laert. II. 82. [6]) Ebenda.

Inneren die rechte Stellung zu den Dingen einnimmt, ist sein äußeres Verhalten gänzlich irrelevant. Wenn er Geld brauchen kann, und jener bereit ist, es herzugeben, dann stellt sich ihm die Ablehnung als eitle Ziererei dar, als ein Ausfluß jenes „leeren Scheines", welcher der kynischen „Einbildung" aufs nächste verwandt ist, und deren Verachtung beide Teile zu ähnlichen Verstößen gegen das geführt hat, was ihnen als bloß konventioneller Wert erschien. „Leerer Schein" ist es z. B.[1], wenn man am Umgang mit einer Hetäre Anstoß nimmt, weil schon viele mit ihr verkehrt haben: es stößt sich doch auch niemand daran, daß man auf einem Schiffe fährt, auf dem schon viele gefahren sind, oder in einem Hause wohnt, in dem schon viele gewohnt haben. So findet er auch, daß sich sein Verhältnis zu Dionysios in nichts von anderen Tauschgeschäften unterscheide: er komme eben[2], um zu geben, was er habe (nämlich Weisheit), und zu nehmen, was er nicht habe (nämlich Geld). Und auf die Frage, warum die Philosophen die Reichen aufsuchen und nicht umgekehrt, erwidert er[3]: Weil die Philosophen wissen, daß es ihnen an Geld fehlt, die Reichen aber nicht wissen, daß sie der Weisheit bedürfen. Als ihn Dionysios anspuckte, heißt es[4], ließ er sich das ruhig gefallen; und als er deswegen getadelt wurde, meinte er: wenn sich die Fischer mit Meerwasser bespritzen lassen, um einen ganz kleinen Fisch zu erbeuten, soll ich mich nicht mit gewässertem Wein bespritzen lassen, um einen so großen Fisch zu fangen? So wie es leerer Schein wäre, sich hier zu zieren, so auch, wollte man, um einem Freunde zu nützen, sich bedenken, vor dem Tyrannen einen Fußfall zu tun: es ist nicht meine Schuld, sagt er[5], sondern die des Dionys, wenn er seine Ohren an den Füßen trägt. Und in ihrem Gegensatze zu Platons etwas pedantischer Würde wird (unter Benutzung zweier euripidëischer Verse) seine Lebensauffassung trefflich durch folgende Anekdote[6] charakterisiert: Dionysios habe einmal bei einem Gelage beide Philosophen Purpurkleider

---

[1]) Diog. Laert. II. 74. [2]) Diog. Laert. II. 77. [3]) Diog. Laert. II. 69. [4]) Diog. Laert. II. 67. [5]) Diog. Laert. II. 79. [6]) Diog. Laert. II. 78.

anlegen und ihm vortanzen geheißen; Platon aber habe sich dessen geweigert, indem er sprach:

„Nie könnt' ich mich in Weiberkleider hüllen!"

Aristipp aber habe ruhig das Gewand umgenommen, und, im Begriffe zu tanzen, schlagfertig erwidert:

„Aber auch im Tanz
Nimmt, wessen Sinn gesund ist, keinen Schaden."

So sehen wir, wie Aristipp, als rechter Jünger des Sokrates, allen Wert ins Innere des Menschen verlegt, wo er, von allen äußeren Zufällen unabhängig, geborgen ist. Und sehr glaublich klingt, was uns eine späte Quelle[1] berichtet: er habe den jungen Leuten empfohlen, sich auf die (Lebens-) Reise eine solche Wegzehrung mitzunehmen, welche auch bei einem Schiffbruche mit ihnen gerettet werden könne. Und wie ihm endlich das Bewußtsein dieser unvergänglichen Besitztümer als das einzig wahre Freiheitsbewußtsein erschien, dafür mag zum Schluß noch folgende Geschichte[2] zeugen: „Auf die Frage eines Vaters, wieviel er für die Erziehung seines Sohnes verlangen würde, erwiderte er: 1000 Drachmen. Da aber jener ausrief: beim Herakles! wie übermäßig ist deine Forderung! Für 1000 kann ich mir ja einen Hofmeister kaufen! — versetzte er: und wirst dann sogar zwei Sklaven haben: erstens den, welchen du kaufst, und zweitens deinen Sohn!"

In der Tat, die hedonische Theorie der Kyrenaiker ist sehr anfechtbar. Darüber werden wir alsbald näher zu sprechen haben. Aber daß Aristipp zu den innerlich freiesten Menschen zählt, die wir kennen, scheint mir nicht zweifelhaft. Ja, mag es auch in den Lehrbüchern üblich sein, Kyniker und Kyrenaiker als „unvollkommene Sokratiker" zu bezeichnen — wir werden doch sagen dürfen: soweit wir nach unseren Quellen urteilen können, werden diese drei: Sokrates, Diogenes und Aristipp an innerer Freiheit von keinem anderen übertroffen. Und um

---

1) Exc. ex floril. Joh. Damasc. II. 13. 138 (Meineke). 2) Plutarch, de lib. educ. 7, p. 4 ff.

Ihnen zu zeigen, daß dieses Urteil nicht meiner Subjektivität entspringt, erinnere ich Sie aufs neue an jene Äußerung des späten Kynikers Demonax[1], die uns schon einmal vorgekommen ist. Denn dieser selbe Philosoph, der das gemeinsame Ideal der griechischen Ethik so klar ausgesprochen hat, indem er[2] das „Glück" als „Freiheit" bestimmte und diese wieder als Abwesenheit von Hoffnung und Furcht erklärte, erwiderte, wie wir hörten, auf die Frage, welche Philosophen er anerkenne: „Erstaunlich sind sie alle; ich aber verehre Sokrates, bewundere Diogenes, und liebe Aristipp."

Allein, geehrte Zuhörer, mögen wir von diesem Gesichtspunkte aus die Person des ersten Kyrenaikers noch so hoch stellen, gegen die Lehre seiner Schule lassen sich, gerade von ihm aus, ganz erhebliche Bedenken nicht unterdrücken. Auf diese aber müssen wir hier mit einigen Worten eingehen, nicht nur, weil dies zur Würdigung dieser geschichtlichen Erscheinung, sondern auch, weil es zum Verständnis jener Fortbildung unerläßlich ist, welche diese Lehre bei den jüngeren Kyrenaikern erfahren hat. Es sind drei Punkte, auf die ich in diesem Zusammenhange Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte.

Zunächst ruht die Hedonik (in allen ihren Formen) auf einer völlig unhaltbaren theoretischen Voraussetzung. Sie verkennt nämlich das prinzipielle Wesen des menschlichen Begehrens, und speziell des Wollens als seiner ausgesprochensten Grundform, in seiner psychophysischen Bedeutung. Aber wie alle anderen verhängnisvollen Irrtümer schließt auch dieser, freilich einseitig entstellt, einen bedeutenden Wahrheitsgehalt ein. Sonst wäre er ungefährlich. Um zunächst bei dem mehr äußerlichen anzufangen, so ist unleugbar, daß jede Vorstellung eines künftigen, als lustvoll gedachten Erlebnisses eine Tendenz hat, den Willen im Sinne seiner Realisierung zu bestimmen; und ferner, daß die Realisierung jedes Wollens schon als solche die Tendenz hat, Lust zu erzeugen. Durch den zweiten dieser Umstände wird aber die Neigung verstärkt, den

---

[1]) Lucian, Demonax 62, p. 394. [2]) Ibid. 20, p. 383.

ersten in dem Sinne zu interpretieren, als ob nur die Erwartung künftiger Lust Gegenstand des Wollens zu sein vermöchte, während schon die alltäglichen Erscheinungen der Gewohnheit und Suggestion uns zeigen, daß die wesentliche Bedingung einer Zweckvorstellung nicht ihr Lustcharakter ist, sondern vielmehr der Umstand, daß sie als „herrschende" im „Blickpunkte" des Bewußtseins steht, mag ihr nun diese „herrschende" Stellung durch ihren Lustcharakter oder auf irgend eine andere Weise erteilt worden sein. Aber freilich, auch damit ist noch nicht das letzte Wort gesprochen. Denn die „herrschende" Vorstellung kann lediglich die Richtung des Wollens bestimmen; außerdem aber bedarf dieses, um überhaupt von statten zu gehen, einer Triebkraft, und als solche kann nie etwas anderes fungieren als eine affektive Erregung. Und hier liegt nun die Wurzel des Mißverständnisses bloß. Bei den hedonisch gefärbten Zwecken nämlich fallen die herrschende, richtunggebende Vorstellung und der erregende, treibende Affekt zusammen. Daher erscheint dieser Fall der theoretischen Betrachtung leicht als der einfache, typische Grundfall, welcher der Deutung aller anderen Fälle zugrunde gelegt werden muß. Allein ebensogut kann der Affekt seinen Ursprung ganz wo anders haben: sei es, daß er an einer anderen Vorstellung haftet (wie wenn das Mittel gewollt wird um des Zweckes willen), sei es, daß er in einem organischen Zustande wurzelt (wie wenn momentane Aufregung in mehr oder weniger sinnlosen Handlungen sich entlädt), sei es endlich, daß er nur das Vorhandensein eines aufgespeicherten Kraftvorrates ausdrückt (wie in den Fällen, von denen wir seinerzeit gehandelt haben: in der liebenden Hingebung, in der schöpferischen Produktivität und im Spiel überhaupt). Diese Sachlage verkennt jede hedonische Willens- und Begehrungstheorie.

Hieraus aber folgt zweitens ein anderes. Die realen Faktoren des Begehrens und Wollens überhaupt, und insbesondere auch jener Begehrungsumbildung, die wir als den Erlösungsprozeß zur Genüge kennen, liegen in den Kraftverhältnissen. Daß ein

Kraftüberschuß aus einem Kraftminimum hervorwächst und es überwindet — in dieser dynamischen Gleichgewichtsänderung, wissen wir, besteht die innere Befreiung; d. h. also darin, daß die eben an letzter Stelle genannte Art der Willensbestimmung stetig diejenige verdrängt, die wir an erster Stelle angeführt haben. Aber da jede Willensbefriedigung von Lust begleitet zu sein pflegt, so kann auch diese Entwicklung nicht eine völlige Elimination der hedonischen Zustände bedeuten. Wohl aber bedingt sie eine qualitative Änderung dieser Zustände. Denn, Sie erinnern sich, dem Kraftminimum entspricht die Lust des Genusses, dem Kraftüberschuß die Freudigkeit des Tuns. Allein diese Änderung hat eine lediglich sekundäre Bedeutung; sie ist für jene primäre Entwicklung lediglich das Anzeichen, sowie die Rauchsäule, welche der Lokomotive entströmt, das Anzeichen ist für den realen dynamischen Vorgang, daß die Maschine den Eisenbahnzug hinter sich her zieht. Jeder Versuch daher, das Wesen des Erlösungsprozesses hedonisch zu beschreiben, setzt einen Strang von Symptomen an die Stelle der Reihe wirkender Ursachen: es ist, als wollte jemand das Dahinbrausen des Zuges aus der Form und Richtung der entwickelten Rauchsäule verstehen. Dieser entscheidende Einwand steht jedem Versuche entgegen, das Ideal der inneren Freiheit in einer hedonischen Theorie zu formulieren.

Drittens aber ist nun eben dieses zu sagen: wenn schon der Erlösungsprozeß unter hedonischen Gesichtspunkten beschrieben werden soll, dann muß notwendig der erwähnte Unterschied der Lustzustände in den Vordergrund gerückt, und die innere Befreiung dargestellt werden als das stetige Zurücktreten der passiven Lust am Äußeren hinter die aktive Freudigkeit des eigenen Inneren. Gänzlich unzulänglich also muß eine Theorie dieser Aufgabe gegenüberstehen, die diesen Unterschied grundsätzlich ignoriert und die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Lustzustände voraussetzt. Soviel freilich muß zugestanden werden: da die passive Lust des Genusses abhängig ist von jenen Wendungen des äußeren Schicksals, die sich unserer Ge-

walt entziehen und nur zu häufig Leid statt Lust uns aufnötigen; und da auf der anderen Seite die aktive Lust der Selbstauswirkung von diesen Wendungen unabhängig und also jedem für solange sicher ist, als er ihre Vorbedingungen in sich verwirklichen kann; so mag in der Regel auch im hedonischen Sinne der innerlich freie Mensch „glücklicher“ sein als der unfreie, obwohl natürlich auch Fälle denkbar sind, wo ein dauernd günstiges äußerliches Schicksal diesen Unterschied ganz oder nahezu ausgleicht. In diesem Sinne kann deshalb die innere Freiheit freilich auch als ein Lustmaximum angesehen werden. Allein es ist klar, daß eine so vermittelte und keineswegs notwendige Folge unfähig bleiben muß, uns das wesentliche des Vorganges, um den es sich handelt, begreifen zu lassen. Gerade dies aber ist der Standpunkt des Aristipp: jede Lust stellt er grundsätzlich jeder anderen gleich; und das aus seiner Persönlichkeit unverkennbar hervorleuchtende Prinzip, die vom äußeren Schicksal unabhängigen Lustarten auf Kosten der von ihm abhängigen aufzusuchen und auszubilden, verbirgt er hinter der in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit durchaus mehrdeutigen Forderung, in jeder Lebenslage einen Lustanlaß aufzuspüren. Dann aber werden wir urteilen dürfen: seine Lehre war von vornherein nicht dazu geeignet, ein angemessener Ausdruck für sein Leben zu werden.

Hier aber müssen Sie sich daran erinnern, daß eben diesen Unterschied, dessen Beachtung wir bei den älteren Kyrenaikern vermissen, die Kyniker gesehen haben. Wir hörten ja, daß Antisthenes einen doppelten Lustbegriff kannte, und auch, daß derselbe Diogenes, der gegen die „Lüste“ zu Felde ziehen wollte, Heiterkeit und Fröhlichkeit für das Wesen des „Glückes“ erklärt hat. Nur meinten sie zu Unrecht, diese letzteren könnten nur gewonnen werden, wenn auf jene erstern Verzicht geleistet würde, während das Ideal der inneren Freiheit die Forderung in sich schließt, der Mensch müsse auch während der Befriedigung seiner „niederen“ Bedürfnisse seine innere Freudigkeit über seine äußere Lust dominieren lassen. Erst dies hieße

wahrhaft „die Lust überwinden", und nur ein in diesem Sinne modifizierter Kynismus hätte dem Postulate genügt, das Ideal der inneren Freiheit hedonisch zu konstruieren — soweit dies überhaupt möglich ist.

In diesem Sinne einer Synthese der beiden Doktrinen ist nun die kyrenaische Lehre in der Tat wenige Generationen nach Aristipp umgebildet worden, und diese Umbildung knüpft sich an den Namen des „Atheisten" Theodoros. Dieser nämlich schloß sich, obwohl ein Schüler des jüngeren Aristipp, in den wesentlichsten Bestimmungen den Kynikern an. Gleich ihnen scheint er die Volksgötter geleugnet zu haben und deshalb (ungenauerweise) ein „Atheist" genannt worden zu sein. Gleich ihnen erklärte er nur die Welt für sein Vaterland[1]. Gleich ihnen verteidigte er den öffentlichen Geschlechtsverkehr[2]. Gleich ihnen betonte er die Selbstgenügsamkeit des Weisen[3]. Gleich ihnen wollte er nur das Schöne als Gut, nur das Schimpfliche als Übel gelten lassen[4]. Hatte ferner schon Diogenes einen großen Teil der moralischen Normen auf bloße „Einbildung" zurückgeführt, und insbesondere Kannibalismus, Blutschande und Tempelschändung für „natürlich" erklärt, so sagte[5] ganz in demselben Sinne Theodor, Tempelraub, Diebstahl und Ehebruch seien nicht „von Natur" schimpflich, sondern nur infolge einer ihnen anhaftenden „Meinung", und der Weise werde sich vor ihnen „zur rechten Zeit" nicht scheuen; jene „Meinung" aber diene dazu, die Unverständigen im Zaume zu halten. Dieser letzte Zusatz darf nicht übersehen werden, wenn die Tragweite dieser berüchtigten Lehre abgeschätzt werden soll. Denn offenbar setzt sie voraus, daß die Verständigen sich schon selber beherrschen werden — wie ja auch Aristipp geäußert hatte[6], wenn alle Gesetze aufgehoben würden, so würde das an seinem Leben nichts ändern, und eben dies sei die Frucht der Philosophie. Die „rechte Zeit", zu der jene Normen ihre Kraft verlieren würden, kann also schwerlich etwas anderes sein, als eine Aufhebung der normalen sozialen

---

1) Diog. Laert. II. 99. 2) Ebenda. 3) Diog. Laert. II. 98. 4) Stob. Floril. 119. 16 (Meineke). 5) Diog. Laert. II.99. 6) Diog. Laert. II. 68.

Bedingungen und ein partieller Wiedereintritt des „Naturzustandes“, in dem dann der Weise seinen Anteil an dem „Kampf aller gegen alle“ auf sich nehmen müßte. Ferner ist zu beachten, daß — wie dies der kynischen Lehre entspricht — jene „konventionelle“ Natur nicht allen, sondern nur diesen besonderen Moralvorschriften beigelegt wird, und es liegt auf der Hand, daß die von ihnen geschützten Kulturgüter (Kultus, Ehe und Privateigentum) diese Auffassung in viel höherem Grade als andere (z. B. Leben und Gesundheit) zulassen, ja wirklich (und keineswegs nur im Altertum) herausgefordert haben. Endlich aber ist als selbstverständlich vorauszusetzen, daß auch jene eventuellen Verstöße gegen die „Konvention“ nur für solche Fälle zugelassen werden sollen, in welchen sie nicht aus einer, die innere Freiheit aufhebenden Begierde hervorgehen. Denn als Anhänger dieses Ideals erklärt sich Theodor nicht nur ausdrücklich in den mitgeteilten Aussprüchen, sondern hat für dasselbe auch durch sein Verhalten Zeugnis abgelegt. Denn als er mit dem Kreuzestode bedroht wurde, gab er die berühmt gewordene Antwort[1], es mache keinen Unterschied, ob er „am Boden“ oder „hoch oben“ verfaule.

Hier aber ist uns vor allem ein anderes wichtig. Ganz im Sinne des diogeneïschen Ausspruches nämlich, das „Glück“ bestehe darin, wohlgemut zu sein und niemals zu trauern, modifizierte nun Theodor die kyrenaische Lehre, indem er an die Stelle der äußeren „Lust“ die innere „Freude“ setzte. „Als letzte Werte“, heißt es[2], „nahm er Freude und Trauer an: jene die Folge der Einsicht, diese des Unverstandes. Güter aber nannte er Einsicht und Gerechtigkeit, Übel deren Gegensätze, indifferent aber Lust und Schmerz.“ Diese „Freude“ nun darf nicht etwa als eine Lustsumme (im „protagoreïschen“ Sinne) aufgefaßt werden; denn dann wäre ja die einzelne Lust ein konstituierendes Element dieses letzten Wertes, müßte also notwendig für ein Gut und könnte unmöglich für gleichgültig erklärt werden. Vielmehr ist unzweifelhaft, und erhellt auch aus der Wahl des Wortes zur

---

[1]) Cicero, Tusc. I. 43. 102. [2]) Diog. Laert. II. 98.

Genüge, daß hier als wertvoll nur eine qualitativ bestimmte Art der Lust anerkannt werden soll, und zwar kann nach der ganzen Lage damit nichts anderes gemeint sein, als eben die habituelle, innere Freudigkeit. Zu ihr aber, sagt Theodor, führen zwei Wege: Einsicht und Gerechtigkeit. Was nun die „Einsicht“ betrifft, so versteht sich ein solches intellektuelles Moment in einer griechischen Theorie von selbst, und wir wissen ja, daß Kyniker und Kyrenaiker einstimmig das Erkennen des wahrhaft und das Durchschauen des nur scheinbar Wertvollen für die unerläßliche Vorbedingung der inneren Befreiung erklären. Es scheint aber, daß Theodor auch in dieser Richtung einen Schritt über seine Vorgänger hinausgetan habe. Denn man hat längst vermutet, ihm gehöre der von Cicero[1] angeführte Gedanke an: nur unvorhergesehenes Übel erzeuge Betrübnis, gegen dieses aber könne man sich schützen, indem man sich im voraus darauf gefaßt mache. Ist dies nun richtig, so spielen bei unserem Denker die intellektuellen Vorgänge doch eine wesentlich andere Rolle als etwa bei Diogenes oder Aristipp. Sie dienen nämlich dann nicht mehr bloß zur theoretischen Umschreibung, sondern auch zur praktischen Vermittlung der Willensumbildung. Daß aber eine solche Vermittlung zu ihr wesentlich gehört, und bei einer zulänglichen Theorie der Erlösung nicht übersehen werden darf, dies wird sich uns bei Besprechung der stoischen Lehre zur Genüge herausstellen. Unter der „Gerechtigkeit“ aber hat man entweder das Befolgen jener Rudimente eines „natürlichen“ Sittengesetzes zu verstehen, die Theodor noch anerkannt haben dürfte; oder aber das Wort bezeichnet allgemein die richtige Willensbeschaffenheit, und ergänzt dann die Einsicht in ganz ähnlicher Weise, wie dies bei den Kynikern die „Übung“ getan hatte. Einen solchen Sprachgebrauch aber könnte man in einer Zeit nicht auffallend finden, in der, wie Sie sehen werden, auch Platon die Gerechtigkeit als einen inneren Zustand der Seele definiert. Von den kynischen Einseitigkeiten aber hat sich

---

[1]) Tusc. III. 13. 28ff.

Theodor jedenfalls freigehalten. Davon gibt auch eine hübsche Anekdote[1] Zeugnis, die wohl mit Recht auf ihn bezogen wird. Da er nämlich einst, von zahlreichen Schülern umgeben, an dem Kyniker Metrokles vorbeiging, sei dieser eben damit beschäftigt gewesen, das Gemüse auszuwaschen, das ihm als einzige Nahrung diente, und habe ihm höhnisch zugerufen: „Wenn du Gemüse wüschest, brauchtest du nicht so viel Schüler zu unterrichten!“, er aber habe geantwortet: „Und wenn du mit den Menschen umzugehen verstündest, brauchtest du nicht Gemüse zu waschen.“ So sehen wir, daß Theodor zwar aus dem Kynismus alle jene Elemente übernommen hat, die ihm zur Ausprägung und Begründung des gemeinsamen Ideals brauchbar schienen, dabei aber doch die antisthenische Freiheit im Entbehren durch die aristippische Freiheit im Genießen ergänzt hat, und werden deshalb behaupten dürfen, daß wir in seiner Lehre die vollkommenste hedonische Konstruktion des Ideals der inneren Freiheit kennen, die dasselbe im Altertum (und auch später) gefunden hat, ja wohl auch die beste, deren es seiner Natur nach überhaupt fähig ist.

Eine andere Weiterbildung des Kyrenaismus dagegen, die sich an den Namen des Hegesias knüpft, zeigt nur um so deutlicher, daß ein wirklicher Fortschritt allein auf dem Wege des Theodoros möglich war. Schon Krates[2] hatte den Hedonismus dadurch ad absurdum führen wollen, daß er meinte, es gebe doch mehr Leid als Lust, und, mit diesem Maßstabe gemessen, werde daher das Leben stets eine Leidbilanz ergeben: Glück im hedonischen Sinne sei unmöglich. Derselben Argumentation bedient sich nun Hegesias[3]. Aber da ihm die hedonische Voraussetzung als unumstößlich gilt, und er sich nicht entschließen kann, ein Mehr von äußerem Leid durch die innere Freudigkeit aufwiegen zu lassen, so zieht er aus ihr eine andere Konsequenz. Er findet nämlich, sowohl Lust wie Schmerz entsprängen unserem „Haften“ an äußeren Gütern. Würde dieses unterdrückt, so würde mit aller Lust auch aller Schmerz ver-

---

1) Diog. Laert. II. 102. 2) Teles S. 38 (Hense). 3) Diog. Laert. II. 94.

schwinden, und es würde sich dann der günstigste aller uns überhaupt erreichbaren Zustände ergeben: nämlich ein solcher völliger Indifferenz. Dies aber ist in der Tat möglich. Denn nichts ist „von Natur“ angenehm oder unangenehm[1], sondern erst unsere subjektive Stellung zu den Dingen schafft diese Werte. Nur dann also, wenn wir diese Subjektivität gänzlich unterdrücken und uns „in bezug auf das, was Lust gewährt, indifferent verhalten“[2], wenn wir also weder Reichtum noch Armut, weder (äußere) Freiheit noch Knechtschaft, weder edle noch unedle Abkunft, weder Ehre noch Schande, ja auch weder Leben noch Tod uns wünschen und daran Vergnügen finden[3], fällt uns das „Ziel“ zu: das schmerzlose Leben. Dieser Gedankengang nun ist nicht dem Hegesias allein eigentümlich. Wir kennen ihn als charakteristisch für eine weit bedeutsamere weltgeschichtliche Erscheinung. Es ist der Gedankengang des Buddha. Das Ideal der inneren Freiheit bleibt bei Hegesias bestehen. Aber es wird Mittel zum Zweck. Es ist „der Weg zur Aufhebung des Leidens“. An diesem Punkte schlägt die optimistische in die pessimistische Selbsterlösungslehre um.

Der Pessimismus aber hat sich zu allen Zeiten (auch in den unsern) dem Hedonismus an die Fersen geheftet. Auch erscheint mir diese Konsequenz als eine ziemlich unvermeidliche. Doch kann ich die Gründe dieser Ansicht hier nicht näher entwickeln. Ganz unzulänglich ist jedenfalls der Versuch, den ein anderer Kyrenaiker, Annikeris, unternommen hat, um sich dieser Folgerung zu entziehen. Er gibt zu, daß das Leid die Lust überwiege[4]. Aber die bloße Schmerzlosigkeit, die ja auch dem Toten zukommt, ist nicht das Glück[5]. Dennoch wird der Weise glücklich sein[6]. Denn er freut sich nicht nur an Lüsten, sondern auch — an anderen Menschen. Das Nähere ist widersprechend überliefert[7]. Die Liebe und das Wohlwollen für Freunde, Eltern und Vaterland, die Freude am Verkehr und an

---

1) Diog. Laert. II. 94. 2) Diog. Laert. II. 96. 3) Diog. Laert. II. 94f. 4) Diog. Laert. II. 96. 5) Clem. Alex. Strom. II. 130, p. 498. 6) Diog. Laert. II. 96. 7) Diog. Laert. und Clem. Alex. a. a. O.

ehrenvollen Bestrebungen werden angeführt. Diese Lehre ist geschichtlich höchst merkwürdig, denn unvermittelt taucht hier der Begriff der „Sympathie“ auf, und Annikeris erscheint als ein Vorläufer Shaftesburys, der diesen Begriff später zu so hoher Bedeutung gebracht hat. Aber in systematischer Beziehung wird damit nichts gebessert. Meinte Annikeris, wir hätten Freude am Umgange mit anderen, so sind dies Lustzustände, die von vornherein mitzuzählen waren, und dann wäre seine Behauptung gegenstandslos, das Glück könne auch mit dem Überwiegen des Leides zusammenbestehen. Wollte er aber sagen, wir hätten Freude durch Teilnahme an der Lust der anderen, so bewegt sich seine Argumentation im Kreise. Denn wenn auch bei diesen das Leid überwiegt, wie kann uns dann die Teilnahme an ihrem Schicksal glücklich machen? Dieser Versuch also, dem Hegesias seine Voraussetzung zuzugeben, seine Folgerung aber zu bestreiten, muß als gescheitert angesehen werden. Und um so mehr erscheint Theodoros als der Gipfelpunkt dieser Entwicklung.

Freilich fast auch als ihr Endpunkt. Denn einen weitreichenden Einfluß hat er nicht ausgeübt. Nur einer seiner Schüler ist uns einigermaßen näher bekannt. Es ist der Borysthenite Bion. Dieser bezeichnet einen Übergangspunkt zwischen den Lehren der älteren und der jüngeren sokratischen Schulen. Interessante Beziehungen ließen sich von hier aus nach rückwärts wie nach vorwärts verfolgen. Eine solche zur Stoa wird uns später beschäftigen. Hier mag, als Anknüpfungspunkt, ein Anklang an Hegesias erwähnt werden. Dieser hatte, wie Sie sich erinnern, betont, es stehe bei uns, uns zu den Dingen zu stellen, wie wir wollen. In ganz ähnlichem Sinne nun sagt Bion[1]: Der Schiffer ändert nicht den Wind, sondern die Stellung der Segel. Packt man die Schlange in der Mitte, so beißt sie, nicht aber, wenn man sie am Kopfe faßt. So richtet sich auch bei den Dingen das „Beißen“ nach dem „Greifen“. In dieser Kunst besteht die Lebensweisheit. Wer sie versteht, wird, wie ein guter

[1]) Teles S. 3 ff. (Hense).

Schauspieler, die Rolle des Unglücklichen ebensogut spielen wie die des Glücklichen. Damit ertönt als Ausklang der kyrenaischen Hedonik das Gleichnis, das sich auch uns seinerzeit zum Ausdrucke des Ideals der inneren Freiheit aufgedrängt hatte, und sich allen seinen Anhängern immer wieder ergibt: das rechte Leben ist ein Spiel. Es findet sich im Neuplatonismus, in der Stoa, aber auch schon bei Platon. Mit diesem werden wir uns zunächst eingehend beschäftigen müssen.

PLATON

ACHTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



REI von den Jüngern des Sokrates haben dem Ideale der inneren Freiheit eine eigentümliche Gestalt gegeben: Antisthenes, Aristippos und Platon. Von den beiden ersten haben wir gesprochen; zu dem dritten müssen wir uns heute wenden. Wir treten damit in eine andere Welt. In eine andere, sage ich — deshalb noch nicht: in eine bessere, oder: in eine schlechtere. In der Tat, ein solches Werturteil abzugeben, möchte ich mich nicht getrauen; denn allzu schwer lassen sich hier Vorzüge und Nachteile gegeneinander abwägen. Wenn ich es zunächst mit einiger Übertreibung sagen darf: neben einer unermeßlichen theoretischen Vertiefung stoßen wir bei diesem Übergange auf eine entschiedene praktische Verflachung. Sokrates, Diogenes, Aristipp sind vor allem große Menschen; sie sind sehr mittelmäßige Gelehrte, und sind Schriftsteller teils gar nicht, teils nur nebenher: ihr Leben ist ihre Lehre, ihre Persönlichkeit ihr Werk. Platon ist ein Gelehrter von fast beispielloser Vielseitigkeit, Fruchtbarkeit, Anregungskraft und Geistesmacht, und vielleicht der größte, hinreißendste und vollendetste Schriftsteller aller Zeiten; aber, neben jene gehalten, erscheint sein Leben arm, und er selbst als ein kleiner Mensch. Gewiß, es kann nicht anders sein: ein Ideal kann nicht bloß das Herz erfüllen und in Taten sich offenbaren, es muß auch den Kopf ergreifen, in Reden und Schriften sich darstellen; aber es büßt dafür schwer an seiner lebendigen Realität, und

seine heroische Epoche geht damit zu Ende. Es ist dieselbe Erscheinung, der wir auch auf religiösem Gebiete stets begegnen; ja man kann geradezu sagen: mit Platon tritt die Lebensauffassung der griechischen Philosophen aus der evangelisch-apostolischen in die patristisch-theologische Periode ein.

Gewiß, der Eindruck, den ich eben auszusprechen versucht habe, ist mitbedingt durch äußere Umstände. Von Kynikern und Kyrenaikern kennen wir neben kurzen Umrissen ihrer Lehren vor allem eine Fülle von biographischen Anekdoten; ihre Werke sind verloren. Von Platon besitzen wir neben spärlichen biographischen Notizen die Gesamtheit seiner Werke. Allein, es wäre kurzsichtig, diesen Zustand der Überlieferung für eine primäre Tatsache zu halten. Denn warum hat Leben und Charakter des Diogenes oder Aristipp in so frischem Andenken sich erhalten, indes ihre Schriften vergessen wurden? Und warum sind die Schriften Platons mit solcher Treue bewahrt worden, während die persönlichen Züge so blaß und spärlich sind? Im großen und ganzen sicherlich darum, weil schon das Altertum so beiden Teilen am meisten gerecht zu werden glaubte. Und soweit wir dies Urteil nachprüfen können, werden wir, jedenfalls soweit Platon in Frage kommt, es nur zu dem unsern machen können.

Denn, wie gesagt, auch von Platon haben die Alten Geschichten erzählt. Aber nicht nur geben diese kein deutliches Bild seiner Persönlichkeit, sondern sie lassen uns dies nicht einmal allzu sehr bedauern. Zum großen Teil sind sie frostig und eines etwas steifen und pedantischen Herrn würdig. Wenn er zum Beispiel seinen Schüler Xenokrates gebeten haben soll[1], seinen eigenen Sklaven zu schlagen, weil er selbst zornig sei, und in diesem Zustande es sich nicht zutraue; oder wenn er den Trunkenen rät[2], in den Spiegel zu schauen, damit sie von ihrem ausgelassenen Gebaren ablassen, so erscheint das gar sehr wie studierte Kathederweisheit, und liegt von der Freiheit eines Diogenes oder Aristippos himmelweit ab. Auch seine

---

1) Diog. Laert. III. 38. 2) Diog. Laert. III. 39.

unglücklichen sizilischen Erlebnisse lassen uns vermuten, daß er im praktischen Leben eine wenig imponierende, ja vielleicht sogar eine etwas komische Figur gemacht habe[1]. Der Mensch also, wie er sich unter anderen Menschen, in der Wechselwirkung seines Innern mit der äußeren Welt dargestellt hat, ist uns wenig bekannt, und wir können wahrscheinlich dem Schicksal dafür danken, daß es uns diese weniger erfreuliche Seite seines Wesens verdeckt, und uns nur mit seiner Innerlichkeit allein bekannt gemacht hat, wie sie sich dem einsam Denkenden und Schreibenden zu offenbaren pflegte.

Denn Platon, der Denker und der Schriftsteller, ist so ziemlich die merkwürdigste Person der antiken, und wohl auch der gesamten Philosophiegeschichte. Und zwar deshalb, weil es kaum jemals wieder eine so innige Verschmelzung und Durchdringung so disparater Eigenschaften, Denkmotive, Gefühlsweisen und Darstellungsformen gegeben hat. Bei keinem Mystiker finden wir einen höheren Schwung als in der Liebesrede des „Phaidros", bei keinem Logiker eine schärfere Dialektik als in den Erörterungen des „Parmenides", bei keinem Humoristen eine sonnigere Heiterkeit als in den Sophistenschilderungen des „Protagoras", und dem schließt sich als viertes Element der adelige Sinn des vornehmen Griechen an, wie er etwa in vielen Darlegungen des „Staates" zutage tritt. Die Synthesis all dieser Gaben aber finden wir im „Gastmahl", jener gewaltigsten Symphonie von Gestalten, Reden und Gedanken, die ebenso fein abgewogen ist im Aufbau ihrer Sätze, wie hinreißend auf ihrem Höhepunkte, und rauschend in ihrem Ausklang — einer Gedankendichtung, die überhaupt nur mit der „Divina Commedia" und dem „Faust" verglichen werden kann, aber auch aus dieser Vergleichung unbesiegt hervorgeht; denn, wenn sie hinter ihnen zurücksteht an Umfang und Reichtum, so übertrifft sie doch beide

[1]) Nach Plutarch (Vita Dionis 13) scheint es, daß er, an den Hof des jüngeren Dionysios gekommen, um Syrakus im Sinne seines Idealstaates zu regenerieren, seine Wirksamkeit damit eröffnete, daß er, seiner pädagogischen Theorie getreu, dem Tyrannen Unterricht in der Geometrie erteilte: gewiß ein Meisterstück der Pedanterie!

an Tiefe des Gehaltes ebenso wie an Einheitlichkeit der Form. Doch von diesem Wunderwerke mehr zu reden, ist überflüssig für jene, die es kennen und verstehen, und vergeblich für alle anderen. Von dieser höchsten Verbindung kehre ich zurück zu den Elementen. Denn die vier Richtungen, von denen ich sprach, scheinen mir auch auf ihre Hauptquellen zurückzuweisen.

Der vornehme Sinn entstammt Platons sozialem Milieu. Aus einer uralten Familie hervorgegangen, hat er seine Jugendeindrücke nie vergessen. Er war und blieb zu allen Zeiten ein Kavalier: das Ideal einer ebenmäßig-harmonischen Lebensgestaltung, fern von Übermaß und Einseitigkeit, aber zugleich auch dasjenige eines im Innern geordneten und nach außen mächtigen Athen hat er nie verleugnet.

Aus der Schule des Sokrates wiederum empfing er die Anregung zu jener scharfpointierten Art der Fragestellung und Beweisführung, die uns in allen seinen Werken in Erstaunen setzt: nur daß die außerordentliche Feinheit seiner Selbstbeobachtung und die außerordentliche Beweglichkeit seines Geistes jene Methode in den Dienst eines Weit- und Tiefblicks stellten, und sie mit einer Fülle blendenden Geistes verzierten, von denen wir beim Meister freilich keine Spuren finden.

Zugleich aber fiel der Abglanz von dessen Persönlichkeit auf ihn, und macht sich in der spielenden Anmut seiner Rede, in der überlegenen Heiterkeit seiner Darstellung in so hohem Grade geltend, daß dadurch besonders seine früheren Schriften als Kunstwerke vielleicht noch höher stehen denn als philosophische Abhandlungen.

Was er aber zu alledem als sein Eigenstes mitbrachte, das war der Schwung seines Gemütes, seine „befiederte Seele“, mit ihrer ehrfürchtigen Bewunderung alles Großen, der Kraft ihrer Begeisterungsfähigkeit, der Neigung im Spiel der dichterischen Phantasie zu schwelgen, der Sehnsucht nach dem Aufblick zu einer höhern Welt.

Dieser Vielseitigkeit seines Wesens entsprechend suchte und

fand auch seine praktische und theoretische Lebensauffassung Anlehnung und Anknüpfung an die verschiedensten fremden Empfindungsweisen und Gedankengänge. Doch kann ich auch hiervon nur dasjenige erwähnen, was für seine Ethik von unmittelbarer Bedeutung ist. Denn ohne solche, entsagungsvolle aber notwendige Beschränkung müßte uns hier der Stoff ins Ungemessene wachsen, damit aber zugleich seine Übersichtlichkeit verlieren und die Verhältnisse des Ganzen durchbrechen. Nur das allerwesentlichste kann deshalb hier und im folgenden zur Sprache kommen.

Von Sokrates also hat Platon das Ideal der inneren Freiheit übernommen. Daß es für den sittlich wertvollen Menschen kein Übel geben könne, hat für ihn allezeit festgestanden. Schon in jungen Jahren hat er diesen Satz von der Persönlichkeit seines großen Meisters abstrahiert, und darum, wie Sie sich erinnern, den sterbenden Weisen den Satz sprechen lassen[1]: „Dieses eine muß man als die Wahrheit erkennen, daß es für einen guten Mann kein Übel gibt, weder im Leben noch nach dem Tode; und daß seine Angelegenheiten von den Göttern nicht vernachlässigt werden.“ Fast mit denselben Worten aber, die er hier jenem in den Mund legt, faßt er selbst, viele Jahre später, den Inhalt seines Hauptwerkes zusammen[2]: „Diese Meinung also muß man hegen in betreff des gerechten Mannes: ob er nun in Armut verfalle oder in Krankheiten oder in sonst etwas von den Dingen, die als Übel gelten; (alles) dieses wird für ihn enden als irgend ein Gut, im Leben oder nach dem Tode. Denn gewißlich wird von den Göttern nicht vernachlässigt werden, wer sich entschließen will, gerecht zu werden — — —.“

Von der sokratischen Lehre wiederum bleibt ihm stets das Postulat der Rationalität des Ethischen. Besteht es auch nicht allein in einer Vernunfteinsicht, so muß doch die Vernunft eine entscheidende Rolle bei seinem Zustandekommen spielen. Nicht nur den Satz hätte Platon in allen Phasen seiner Entwicklung als unantastbares Axiom betrachtet: „Ohne Vernunft keine Sitt-

[1]) Apolog. p. 41d. [2]) Resp. X, p. 613a.

lichkeit“, sondern auch den weitergehenden: „Nur durch Vernunft ist Sittlichkeit möglich.“

Von der ihm angestammten Ethik des Maßes ferner übernimmt er die Forderung, es müsse das Wesen des Ethischen in einer ebenmäßigen Ausgleichung widerstreitender Kräfte, in einem harmonischen Verhältnis unserer Fähigkeiten, in einem seelischen Gleichgewicht bestehen: es müsse, mit anderen Worten, der ethische Wert in einen Schönheitswert sich auflösen lassen. Es ist, als hätte seiner Lebensauffassung der Satz des Pythagoras zum Leitstern gedient: „Die Tugend ist eine Harmonie.“

Befand er sich aber so in Übereinstimmung mit der aristokratischen Seite des Pythagoreïsmus, so stand seinem eigensten Wesen dessen orphische Seite noch weit näher. Platon war vor allem andern eine enthusiastische Natur. Für den Enthusiasmus aber war kein Raum in der sokratischen Wissenslehre. Die Dichter werden — wir haben es ja gehört — in der „Apologie“ getadelt: nicht aus Einsicht schüfen sie ihre Werke, sondern nur aus einem gewissen Enthusiasmus. Begeisterung — dieser Begriff hat keine Stelle in dem Gedankenkreise des Sokrates. Was soll man auch mit ihr anfangen? Sie lehrt einen nichts, ja sie behauptet nicht einmal etwas. Also kann man ihr nicht zustimmen. Aber ebensowenig kann man sie widerlegen. Der Begeisterte kann nicht antworten. Also kann man ihn nicht fragen; um so weniger überführen. Begeisterung ist Wahnsinn. Aber Wahnsinn ist völliger Mangel an Einsicht und Vernunft, er ist der Grenzbegriff aller erdenklichen Unwissenheit und deshalb auch aller erdenklichen Fehlerhaftigkeit und Schlechtigkeit. Er ist, mit anderen Worten, die absolute Dummheit. Für den sokratischen Gesichtspunkt enthüllen Wahnsinn, Begeisterung, Schwung nur ihre negative Seite: sie heben den Vernunftgebrauch auf oder setzen ihn doch herab. Es sind Defekte des Verstandes: der Wahnsinn erscheint als Blödsinn. Ganz anders bei Platon. Es ist nicht ohne weiteres richtig, sagt er[1], daß der Wahnsinn ein Übel sei. Denn „die größten Güter erlangen

1) Phaedrus p. 244 a ff.

wir durch den Wahnsinn, sofern er uns nämlich als eine Gabe der Götter geschenkt wird. Denn die Prophetin in Delphi und die Priesterinnen in Dodona haben doch sicherlich, trotz ihres Wahnsinns, vieles Schöne für Hellas getan, in privaten und öffentlichen Angelegenheiten; bei Verstand aber sind sie nur kurze Zeit oder gar nicht. Und wenn wir die Sibylle nennten und die anderen, so mit göttlicher Sehergabe vielen vieles Künftige geweissagt und so geholfen haben, so würde unsere Rede unnötig ausspinnen, was jedermann offenbar ist. Dieses Zeugnis aber ist wert angeführt zu werden, daß, da unsere Altvordern die Namen festsetzten, sie den Wahn für nichts Schändliches oder Schimpfliches hielten. Unmöglich hätten sie sonst die schönste der Künste, welche die Zukunft erkennt, mit Anwendung eben dieses Namens Wahnsagung[1] genannt. Sondern, weil er etwas Schönes ist, wenn er durch göttliche Schickung entsteht — in dieser Ansicht setzten sie es so fest. Die Jetzigen aber, des Schönen unkundig, haben aus dem N ein R gemacht, und sie Wahrsagung[2] genannt. Denn auch die Erforschung des Künftigen, welche von den geistig Gesunden geschieht, durch Vögel und andere Zeichen, die durch Vernunft der menschlichen Meinung Wissen und Kunde verschaffen, nannten sie Wißsagung[3], was man jetzt, stolz auf ein langes Ei, Weissagung[4] nennt. Um wie viel nun die Wahrsagung vollkommener und ehrenvoller ist als die Weissagung, der Name schöner als der Name, und die Sache als die Sache, um so viel ist auch, nach dem Zeugnis der Alten, der Wahn schöner als das Wissen, nämlich der göttliche Wahn als das menschliche Wissen.“ Platon sieht eben im Wahnsinn die positive Seite: die Steigerung des Gefühls, den Wegfall der verstandeskühlen Hemmung, das elementare Entzücken und Verzweifeln. Für diese Stimmung nun fand er im ganzen Umkreis seiner Erfahrung nur einen Anknüpfungspunkt. Für die Großen seines Volkes war der Enthusiasmus

[1]) Μανική; die Übertragung des Wortspiels rührt von Schleiermacher her. Die ganze Erörterung ist nicht als bitterer Ernst zu verstehen. [2]) Μαντική. [3]) Οἰονοϊστική; ebenfalls Übertragung Schleiermachers. [4]) Οἰωνιστική.

etwas, das man zwar, getreu altehrwürdiger Überlieferung, zu festgesetzten Zeiten in Mysterien und Festspielen über sich ergehen ließ, damit aber auch erledigte und abtat: Aristoteles spricht, wie immer, in ihrem Sinne, wenn er, in einer berühmten Definition[1], die tragische Erregung als eine Reinigung der Seele, als ein purgierendes Entfernen der Affekte darstellt. Nur in jener Region, wo die Orphik zu Hause war, wo abergläubische Vorstellungen und überschwengliche Empfindungen wundersam zusammenflossen, nur bei den „Stillen im Lande", die sich in Schuldgefühl verzehrten und an Erlösunghoffnung berauschten, — nur da fand Platon gleichgestimmte Seelen. Aber wenn der Romantiker bei der Volksreligion Zuflucht sucht, so wandelt sich, mehr noch als sein Gedanke, ihr Gefühl. Platon übernahm den orphischen Dualismus und führte ihn in die Weltgeschichte des Geistes ein. Aber er ward eben dadurch ein anderer Dualismus. Der Gegensatz, der die Orphik beherrschte, war der von Heiligkeit und Schuld. Der Zwiespalt, der Platons Inneres zerriß, war der von idealem Streben und sinnlicher Begierde.

Platons Wesen, und damit versuchen wir die letzte psychologische Wurzel der platonischen Lebensauffassung aufzudecken, glich weder dem des Antisthenes noch dem des Aristipp. Er war nicht einfach wie jener ein unglücklich, oder wie dieser ein glücklich veranlagter Normalmensch, der in seinem Innern, der sokratischen Sachlichkeit entgegenstehend, eine einheitliche Masse subjektiven Gefühles vorfand, das es nun entweder zu unterdrücken oder umzubilden gegolten hätte. Dort rangen vielmehr zwei alte und unversöhnliche Feinde miteinander: auf der einen Seite die sinnliche Begierde, die „egoistischen" Interessen, die Instinkte der verständigen Selbsterhaltung; auf der anderen die „edlen" Leidenschaften, die außerpersönlichen Interessen, die Instinkte begeisterter Selbstüberwindung. Das Ergebnis der Auseinandersetzung dieser individuellen Voraussetzung mit der idealen Voraussetzung der sokratischen Per-

[1]) Poet. 6, p. 1449b 28.

sönlichkeit, mit der theoretischen Voraussetzung der sokratischen Lehre, und mit der sozialen Voraussetzung der aristokratischen Lebensansicht — ist die platonische Ethik.

Diese Auseinandersetzung und Ausgleichung hat sich nicht mit einem Schlage vollzogen. Platons Denken hat nicht nur nach dem ersten Abschlusse seines Lehrsystems noch mehrfache Wandlungen durchgemacht, sondern vor allem auch vorher schon sich nur schrittweise entwickelt. Wir könnten diese Entwicklung in seinen Schriften genau verfolgen, stünde die Zeitfolge derselben fest. Auch ohne auf die Streitigkeiten über diese Frage näher einzugehen, glaube ich soviel als gesichert annehmen zu können, als nötig ist, um diesen Werdegang in den größten Zügen zu skizzieren.

Platon soll, als er mit Sokrates bekannt geworden war, die Dichtungen verbrannt haben, die er bis dahin hervorgebracht hatte. Diese Nachricht ist nicht hinreichend beglaubigt, aber ohne Zweifel dem richtigen Gefühle für einen Vorgang entsprungen, für den sie uns als ein brauchbares Symbol gelten mag: dafür nämlich, daß er den platonischen Schwung in die verborgenen Tiefen seines Innern zurückgedrängt hat, als die sokratische Sachlichkeit über ihn Macht gewann. Dieser Zustand dauerte auch nach dem Tode des Meisters noch geraume Zeit. Der Jüngling schien nicht zu erfüllen, was der Knabe verheißen hatte und der Mann zu halten bestimmt war. Seine Jugendwerke fußen inhaltlich durchaus auf sokratischer Grundlage und zeugen formell nur von größtem mimetischen Talent, höchster plastischer Kraft und scheinbar ungetrübtester, anmutigster Heiterkeit. Soweit sie im engeren Sinne ethischen Inhalts sind, wie der „Protagoras“, der „Laches“, der „Charmides“, der kleinere „Hippias“, drehen sie sich um die bestrittenen Konsequenzen der sokratischen Wissenslehre. Ist das Tugendwissen ein Wissen von Lust und Unlust? Ist die Tugend, wenn sie doch ein Wissen sein soll, lehrbar, wie jedes andere Wissen auch? Sind alle Tugenden, wenn doch ihnen allen das Wissen vom Guten zugrunde liegt, letztlich nur eine? Lassen sich und wie

11*

lassen sich auch Tapferkeit und Selbstbeherrschung auf ein Wissen zurückführen? Ergibt sich aus der Wissenslehre nicht die parodoxe Folgerung, daß, wie auf anderen Gebieten der absichtliche Fehler von geringerer Unwissenheit zeugt als der unabsichtliche, so auch die wissentliche sittliche Verfehlung als Zeichen kleinerer Schlechtigkeit aufgefaßt werden müßte, denn die unwissentliche? Dies etwa sind die Fragen, die hier erörtert werden: erörtert im Redekampf mit scharfen Worten und spitzen Begriffen, denen versöhnend Geist und Humor zur Seite stehen, anscheinend die Zeugen inneren Friedens. Doch dieser Schein ist oberflächlich. Was unter ihm verborgen ruhte, im „Gorgias" tritt es das erste Mal zutage.

Schon die Art der Darstellung verrät den beginnenden Wandel. Neben das Wechselspiel der Gedanken tritt die Entgegensetzung mächtiger Affekte. Die Menschen werden aus Denkmaschinen zu leidenschaftlich bewegten Lebewesen. Es ist, als wäre der Schleier des sokratischen Intellektualismus von Platons Augen gefallen. Hören Sie z. B. die Sätze[1], in denen Kallikles das Recht des Stärkeren verficht: „Die Natur aber, meine ich, zeigt selbst dieses an, daß es recht ist, daß der Bessere mehr besitze als der Schlechtere und der Stärkere mehr als der Schwächere. Sie erweist es aber vielfach so gut wie bei den anderen Tieren auch bei den ganzen Staaten und Stämmen der Menschen, daß das Rechte eben darin besteht, daß der Höhere über den Geringeren herrsche und mehr besitze als er. Denn auf Grund eines solchen Rechtes ist Xerxes gegen Hellas zu Felde gezogen und sein Vater gegen die Skythen, und — aber unzählige derartige Fälle könnte man anführen. Ich denke aber, im Einklang mit der Natur des Rechts geschieht solches, und, beim Zeus! im Einklang mit dem Gesetze der Natur, wenn auch vielleicht nicht mit dem Gesetze, das wir künsteln, indem wir die Edelsten und Gewaltigsten unter uns, wie die Löwen, durch Beschwörungsformeln und Zaubersprüche knechten wollen — dadurch nämlich, daß wir ihnen vorreden, es müßten alle

---

[1]) Gorg. p. 483 d.

gleich viel haben, und das sei das Schöne und das Rechte. Ich denke aber, wenn einmal ein Mann von wahrhaft zulänglicher Beschaffenheit kommt, dann schüttelt er all das Zeug ab, zerbricht es und läßt es hinter sich, tritt mit Füßen all unser Geschreibsel und unseren Spuk und unsere Beschwörungsformeln und alle widernatürlichen Satzungen, und unser Knecht steht offenbar vor uns als Herr; — und da blitzt denn das Recht der Natur hervor[1].“ Und, als Gegenstück dazu, eine Stelle[2] aus der Rede, in der Sokrates das Totengericht schildert: „Wenn sie nun vor den Richter kommen, und zwar die aus Asien vor Rhadamanthys, dann tritt Rhadamanthys zu einem jeden hin, und beschaut seine Seele, ohne zu wissen, wem sie zugehört, sondern oft, wenn er an die des Perserkönigs kommt oder sonst eines anderen Herrschers oder Fürsten, so findet er nichts Gesundes an dieser Seele, sondern, daß sie ganz zerpeitscht ist und voll von Narben, infolge ihrer Meineidigkeit und Ungerechtigkeit, die jede seiner Taten seiner Seele eingebrannt hat, und alles findet er verkrümmt von Lüge und Frevel, und nichts Gerades, weil er ohne Wahrheit gewandelt ist. Und er sieht, daß wegen der Wildheit und Schwelgerei und Überhebung und Zügellosigkeit seiner Taten seine Seele strotzt von Disharmonie und Häßlichkeit; und da schickt er sie alsbald schimpflich in den Kerker, wo angekommen sie gewärtig sein muß, die ihr gebührenden Leiden zu

---

1) Übrigens möchte ich bei dieser Gelegenheit die Frage aufwerfen, ob nicht dieser Vergleich mit dem Löwen, der in der Jugend zahm ist, später aber seine wahre Natur zeigt, eine leichte Reminiszenz verrät an die Strophen des Aeschylos (Agam. v. 691):

„Es zog einst einen Löwen
Im Haus, der noch die Brust nahm,
Ein Mann auf mit seinen Kindern.
Zahm zu Beginn seines Lebens
War er, ein Liebling der Kleinen
Und auch dem Alten zur Freude:
Oftmals lag er ihm im Arm
Wie ein neugebornes Kind,
Leckt' ihm strahlenden Blicks die Hand
Und bat schmeichelnd um Nahrung.

Doch bald wuchs er und zeigte
Die Artung seiner Eltern:
Zum Dank für frühere Pflege
Hält er nach bösem Schafmord
Strengstens verbotene Mahlzeit;
Alles verwüstet dem Herrn er,
Dessen Haus mit Blut bespritzt
(Wehrlos jammernd sieht's der Knecht):
Scheint als Priester des Unheils von
Gott dem Hause gesendet.“

2) Gorg. p. 524 d.

ertragen.“ Aber auch der Lehrgehalt des Gesprächs zeigt eine bemerkenswerte Besonderheit. Zwar wird die sokratische Grundüberzeugung mit den stärksten Worten ausgesprochen[1]: „Denn ich behaupte, daß Mann und Weib, wenn sie gut und trefflich sind, auch glücklich seien, elend aber, wenn ungerecht und schlecht.“ Und echt sokratisch heißt es[2]: „Denn ich denke, es gibt für den Menschen kein größeres Übel als eine unrichtige Ansicht über die Gegenstände unserer Unterredung.“ Aber wenn nun jene Grundüberzeugung insbesondere dahin zugespitzt wird, es sei wünschenswerter, unrecht zu leiden, als unrecht zu tun[3], und, wenn man schon unrecht getan habe, gestraft zu werden, als ungestraft zu bleiben[4], weil die Strafe von der seelischen Schlechtigkeit befreie[5], so sieht man deutlich, wie hier auf den sokratischen Stamm das orphische Reis gepfropft, und an die Stelle der Auffassung: Verfehlung gleich Unwissenheit, die andere: Verfehlung gleich Schuld, gesetzt ist. Denn die Unwissenheit kann nur aufgehoben werden durch Belehrung. Die Strafe aber belehrt nicht, sie sühnt. Soll sie nun dennoch bessern, so hat hier, sei's auch unvermerkt, ein entschiedener Wechsel des Standpunkts stattgefunden. Und nur dem neuen Standpunkte entspricht auch jene Betonung der Jenseitsvorstellungen und ihrer ethischen Bedeutsamkeit, die uns an der angeführten Stelle entgegengetreten ist.

Diese Schwingungsphase des platonischen Denkens und Empfindens erreicht ihren Kulminationspunkt im „Phaidon“. Nicht nur wird hier die orphisch-pythagoreïsche Unsterblichkeitslehre zum Gegenstande der philosophischen Beweisführung gemacht, sondern auch die asketische, sinnenfeindliche Stimmung erreicht ihren Höhepunkt. Der Leib heißt hier geradezu ein Übel[6], die Befreiung und Trennung der Seele von ihm das Geschäft des Philosophen[7], und die vier Kardinaltugenden werden ausdrücklich Reinigungen genannt[8], mit dem Beifügen, dies sei auch der eigentliche Sinn der alten Mysterienkulte.

---

1) Gorg. p. 470e. 2) Gorg. p. 458af. 3) Gorg. p. 469c. 4) Gorg. p. 472e. 5) Gorg. p. 477a. 6) Phaed. p. 66b. 7) Phaed. p. 67d. 8) Phaed. p. 69c.

Diesem größten Ausschlag nach der Seite der Askese hin folgt aber ein bedeutsamer Rückschlag; und im „Staate“ sehen wir die Verschmelzung und Ausgleichung der verschiedenen Tendenzen zu dem spezifisch platonischen Lehrgehalte vollzogen. Ich versuche, seine Darstellung mit der seiner Entwicklung aus den früher dargelegten Voraussetzungen individueller, sozialer, theoretischer und idealer Art zu verbinden.

Geehrte Zuhörer! Wir haben gesehen, daß es der Kampf der „höheren“ mit den „niederen“ Interessen, der Widerstreit des leidenschaftlichen Affekts mit der sinnlichen Begierde ist, der Platons Lebensauffassung die Orientierung gibt. Diesen Dualismus nun versuchte er an den orphisch-pythagoreïschen Dualismus anzuknüpfen. Hier aber war der entscheidende Gesichtspunkt der von Gerechtigkeit und Friede: ähnlich wie bei den Propheten des Alten Testamentes das Ideal darin besteht, daß Israel in Gerechtigkeit wandle vor dem Herrn. Der Bruch dieses Friedens, die Ungerechtigkeit gegen den Mitmenschen ist es, welche die Schuld begründet. Von diesem sozial-moralischen Gesichtspunkte aus aber erscheint die Begierde insofern minderwertig, als gar häufig sie es ist, die zu Unrecht und Gewalttat verleitet. Diese Geringachtung der Sinnlichkeit nun konnte Platon im vollen Umfange sich aneignen. Die Begierde als das böse Prinzip — dieser Begriff ist durch ihn in die philosophische Ethik eingeführt worden, um aus ihr nicht sobald wieder zu verschwinden. Ebenso hat er aus diesem Gedankenkreis die Hochschätzung der Gerechtigkeit übernommen, die bei ihm nicht nur eine der vier Kardinaltugenden ist, sondern geradezu die Totalität aller ethisch wertvollen Eigenschaften bezeichnet, und deren Rolle im „Gorgias“ uns schon beschäftigt hat. Allein dem Ideal der Heiligkeit stand er doch verhältnismäßig fremd gegenüber. Und so setzt er denn in der endgültigen Fassung seines Systems dem „begehrlichen“ Seelenteil nicht die Reinheit, sondern vielmehr das „Mutartige“ entgegen, d. h. den idealen Schwung, die edle Leidenschaft. Aber auch das sokratische Axiom, daß Sittlichkeit nur durch Vernunft möglich sei, konnte er aus seinem Denken

nicht verbannen. Und so stellt er denn sie als ein Drittes und Höheres neben Begierde und Leidenschaft, und knüpft den ethischen Wert der Affekte an die Bedingung, daß sie der Vernunft gehorchen und dienen. Sollen also nun diese beiden die Sinnlichkeit schlechthin unterdrücken? Das könnte man erwarten, und dies deutet auch Platon im „Phaidon" an. Hier aber legt sich das ererbte Ideal von Maß, Harmonie und Schönheit ins Mittel. Nicht die Unterdrückung und Ausrottung einer Seite der menschlichen Natur durch die anderen verlangt er, sondern der wünschenswerte sittliche Zustand besteht ihm in dem richtigen, harmonischen Verhältnis aller drei Vermögen. Die Seele befindet sich nur dann im Gleichgewicht, sie ist nur dann ebenmäßig, harmonisch und schön, wenn in ihr die Vernunft herrscht, die Leidenschaft dient und die Begierde beherrscht wird. Und eben diesen idealen Zustand nennt nun Platon, mit einer merkwürdigen Verschiebung des Begriffsinhaltes, die Gerechtigkeit[1]. Soll aber nun auf Grund dieser Konstruktion das sokratische Ideal der inneren Freiheit Bestand haben, so muß eben die also aufgefaßte „Gerechtigkeit" mit der „Glückseligkeit" identisch sein; denn nur, wenn schon der bloße Besitz einer also verfaßten Seele die Totalität alles ernstlich Wünschenswerten bedeutet, nur dann können alle äußeren Schicksalswendungen und alle Hemmungen der selbstischen Interessen den Menschen nicht an seinem wahren Gute berühren. Das Bild, das Platon mit Vorliebe zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes verwendet, ist das der Gesundheit[2]: so wie das Heil des Leibes in dem richtigen Verhältnis, in der inneren Harmonie seiner Teile besteht, so auch das Heil der Seele in ihrer richtigen Verfassung und in dem Gleichgewicht ihrer Vermögen. Sittlichkeit gleich seelische Gesundheit, ist vielleicht die prägnanteste Zusammenfassung der platonischen Ethik[3]. Und daß wirklich in diesem Sinne die

---

[1]) Resp. IV. p. 441 e ff. [2]) So schon Gorg. p. 526 und passim. [3]) Daß jedoch dieser Grundsatz, eben weil er aus der Lebensauffassung der Harmonie übernommen ist, von Platon durchaus nicht als Erstem ausgesprochen wurde, lehrt in sehr instruktiver Weise eine Stelle der äschyleischen „Eumeniden" (v. 527), die wir weiter unten aus einem anderen Anlasse mitteilen werden.

Gerechtigkeit[1] und die Wohlfahrt[2] gleichwertige Begriffe seien — eben dies zu beweisen ist das Hauptabsehen des „Staates“. Denn dieses wird am Eingange des zweiten Buches[3] ganz ausdrücklich als das Problem hingestellt, dessen Untersuchung nun in Angriff zu nehmen sei: ob das Los des Gerechten, der für einen Ungerechten gilt, und deshalb alle üble Nachrede, körperlichen Qualen und zuletzt den Tod erleidet, jenem des Ungerechten, der für gerecht gilt, und deshalb alle Ehre, Macht und Lust genießt, vorzuziehen sei oder nicht? Die zusammenfassende Antwort aber, die im zehnten Buche[4] steht, habe ich Ihnen schon früher mitgeteilt: daß es nämlich für einen gerechten Mann in Wahrheit nur Gutes geben könne, Übel aber nur zum Schein.

Wenn nun aber in diesen Worten, statt wie an der entsprechenden Stelle der „Apologie“ vom „guten“, vielmehr vom „gerechten“ Manne die Rede ist, so haben wir in diesem Wortwandel den Niederschlag der ganzen platonischen Entwicklung zu erblicken: indem aus dem das Rechte erkennenden zunächst der gegen andere gerechte, und aus diesem wiederum der innerlich recht verfaßte (seelisch gesunde) Mann geworden ist. Daß nämlich in diesem Zusammenhange die „Gerechtigkeit“ in der Tat dieses letztere bedeutet, sagt Platon ausdrücklich, und schon Chrysipp[5] hat ihn so verstanden und deswegen angegriffen. Denn nachdem er die vier Kardinaltugenden als die verschiedenen Seiten der harmonischen Seelenverfassung beschrieben hat: die Weisheit als die Herrschaft der Vernunft, die Tapferkeit als den Dienst der Leidenschaft, die Selbstbeherrschung als das Regiertwerden der Begierde, und die Gerechtigkeit als die Herstellung und Erhaltung dieses Gesamtzustandes, fährt er also fort[6]: „In Wahrheit nun erschien freilich die Gerechtigkeit als etwas derartiges, aber nicht in bezug auf die äußere Tat des Menschen, sondern in bezug auf die wahrhaft innerliche gegen sich selbst und das Seine, indem sie keinen seiner Teile etwas ihm nicht Zukommendes tun läßt . . .“ Die Gerechtigkeit ist also von ihrer

---

1) Δικαιοσύνη. 2) Εὐδαιμονία. 3) Resp. II. p. 360e ff. 4) Resp. X. p. 613a. 5) Frg. 288 (Arnim III). 6) Resp. IV. p. 443c.

ursprünglichen Bedeutung als Wissen des Rechten vorerst im orphischen Sinne zu der sozialen Tugend des gerechten Handelns um-, und hierauf wiederum zu der individuellen Tugend der rechten innern Seelenverfassung zurückgebogen worden. Freilich nicht mit vollem Bewußtsein. Denn Platon meinte das Mittel gefunden zu haben, um an diese innere Rechtschaffenheit auch die äußere Gerechtigkeit unlöslich zu knüpfen.

Er konstruiert nämlich den Staat nach Analogie des Einzelmenschen. Wie dieser aus drei Seelen-Kräften oder Teilen, so besteht jener aus drei Ständen. Der Vernunft entspricht der Stand der vernünftig Leitenden, der Lehrstand, die Philosophen, oder, wie Platon sagt, die „Wächter"[1]. Der Leidenschaft korrespondiert der Stand der leidenschaftlich Angreifenden und Abwehrenden, der Wehrstand, die Krieger, oder, nach Platon, die „Helfer"[2]. Der Begierde endlich ist jener Stand analog, der dem Lebensunterhalte des Ganzen dient, der Nährstand, Ackerbauer und Handwerker. Wie sich nun die Seele in der richtigen Verfassung befindet, wenn die Vernunft herrscht, die Leidenschaft nur in ihrem Sinne sich äußert, und die Begierde, von beiden beherrscht, sich auf die Besorgung der animalischen Funktionen beschränkt, so ist auch die rechte Staatsverfassung dadurch charakterisiert, daß die Philosophen regieren[3], die Krieger ein Werkzeug in ihrer Hand sind, und das Volk, beiden unterworfen, lediglich seine wirtschaftlich bedeutsamen Geschäfte treibt[4]. Die richtige Verfassung besteht somit in beiden Fällen darin, daß jeder Faktor „das Seine" tut und nichts anderes. Und eben dies ist auch das Wesen der Gerechtigkeit: das eine Mal der inneren (individuellen), das andere Mal der äußeren (sozialen). Während also die „Gerechtigkeit" des Individuums in der Beschaffenheit seines Innern sich erschöpft — dies ist die

---

1) Φύλακες. 2) Ἐπίκουροι. 3) Doch muß man bedenken, daß der Philosoph einen Zustand vor sich hat, in dem alle Staatsämter durch Volkswahl oder Los besetzt werden. Auch eine Beamtenschaft, deren Mitglieder wissenschaftliche Studien betrieben und Prüfungen abgelegt haben müssen, wäre ihm ohne Zweifel schon als eine unermeßliche Annäherung an sein Postulat erschienen. 4) Resp. IV. p. 434c.

Folgerung, die aus Platons Voraussetzungen zwingend sich ergibt — konstituieren seine äußeren Handlungen, je nachdem sie der idealen gesellschaftlichen Struktur entsprechen oder nicht, Elemente der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Staates. Mit anderen Worten: allein des Menschen Charakter wird mit den Maßstäben der Ethik gemessen; sein Tun verfällt dem Urteil der Politik. So unausweichlich aber diese Konsequenz vom platonischen Standpunkte aus ist, so wird sie doch nirgends gezogen. Platon war vielmehr überzeugt, daß beide Vollkommenheiten Hand in Hand gehen, und daß eine „Ungerechtigkeit" im sozialen Sinne nie ohne eine entsprechende ethische „Ungerechtigkeit" sich ereignen könne[1]. Aber nicht nur hat er es unterlassen, diese Überzeugung irgendwie zu begründen, sondern es leuchtet auch ihre Unhaltbarkeit ein. Denn wenn vielleicht im Idealstaate der Idealmensch durch seine Vernunft stets nur das sozial Gerechte als ihm aufgegeben erkennen könnte, so müßte doch jedenfalls in einer unvollkommenen Gesellschaft, mangels einer wirklich „gerechten" politischen Ordnung, auch der „Gerechteste" vielfach „ungerecht" handeln, zum Beispiel der innerlich „gerechte" Handwerker sich irgendwie an Kriegsdienst und Regierung beteiligen[2]. Man wird also Platon schwerlich den Vorwurf ersparen können, daß er zwischen beiden Arten der Gerechtigkeit nicht hinreichend unterschieden, und, wie beim „Guten", so auch hier auf die bloße Gleichheit des Wortes wie auf eine Identität von Tatsachen sich verlassen hat. Indes, dieser Vorwurf trifft ihn nicht allzu hart. Denn jede Ethik der inneren Freiheit hat mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen, sobald sie versuchen will, aus ihrem Prinzip auch die moralischen Normen abzuleiten. Wir haben ja in unserer ersten Vorlesung gesehen, daß nur ein Verzicht auf diesen Versuch und eine reinliche Scheidung zweier zwar verwandter, aber selbständiger Kultursysteme diesen gordischen Knoten durchhauen kann. Und bei Besprechung der stoischen Lehre werden wir gar bald erkennen, in welche Verwicklungen sie

---

1) Z. B. Resp. IV. p. 442e ff.; IX. p. 591a. 2) Man denke an Sokrates!

sich dadurch gestürzt hat, daß sie zu dieser radikalen Operation sich nicht entschließen konnte, und auf wie künstlichem Wege allein es ihr möglich war, sich diesen Schlingen zu entwinden. Doch ehe wir zu einer Würdigung des platonischen Systems uns wenden, ist erst noch ein Punkt ins reine zu bringen.

Was aber, können Sie nämlich fragen, erkennt denn eigentlich jene Vernunft, der die Leitung von Individuum und Gesellschaft so ausschließlich überantwortet wird? Das Gute, hatte Sokrates gelehrt. Und an dieser formalen Bestimmung hält Platon im Grunde fest, wenn er auch an ihr eine Modifikation vornimmt, welche nicht nur für die theoretische Philosophie von größter Bedeutung geworden ist. Aber ihre Motive liegen doch zu einem so großen Teile auf diesem, uns hier fernliegenden Gebiete, daß ich mich an dieser Stelle ganz besonders kurz fassen muß. Für Sokrates war das Tugendwissen ein Wissen um die Bedeutung der ethischen Grundbegriffe. Aus diesen Begriffen nun hat Platon jene übersinnlichen Realitäten gemacht, die er Ideen nennt. Er ging dabei einerseits von der Erscheinung aus, daß der logische Wert eines Begriffes als unabhängig gedacht wird, nicht nur von der zufälligen sprachlichen Einkleidung, die jedesmal für ihn gewählt wird, sondern auch von der Natur der anschaulichen Vorstellungen, durch welche der einzelne sich ihn versinnlichen mag. Andererseits bediente er sich dabei genau desselben Prinzips, dem auch wir noch zu folgen pflegen, wenn wir eine Vielheit gleicher Vorgänge, zum Beispiel herabfallender Körper, auf ein einheitliches Gedankending, etwa das „Gesetz der Schwere“ als auf ihre zureichende Ursache zurückführen. Denn ganz in demselben Sinne scheinen dem Platon die räumlich und zeitlich so weit verbreiteten gleichen Eigenschaften der Einzeldinge, zum Beispiel ihr Rotsein, „erklärt“ durch die Annahme, sie seien die Wirkung eines einheitlichen „Prinzips“, der „Röte an sich“. Ebenso nun führte er auch die Eigenschaften des Guten, Gerechten, Schönen usf. zurück auf eine, an und für sich selbst bestehende „Güte“, „Gerechtigkeit“, „Schönheit“ usw. Diese „Ideen“ nun sind die Gegenstände der vernünftigen Erkenntnis

oder genauer, einer intellektualen Anschauung, in Beziehung auf welche die Vernunft dem sinnlichen Sehvermögen entspricht. Die Forderung einer unbedingten Vernunftherrschaft in diesem Sinne enthält daher in sich den Keim zur Verherrlichung eines „beschaulichen" Lebens, das, als der kontemplative Weg zur Vollkommenheit, dem genießenden wie dem tätigen vorgezogen würde. Doch ist dieser Keim weder bei Platon, noch auch bei Aristoteles, sondern, wie sich zeigen wird, erst bei Plotin zur vollen Entfaltung gelangt. Dazu aber hat vorzugsweise der folgende Umstand mitgewirkt. In allen einzelnen, empirischen Erscheinungsformen finden wir die ethischen Eigenschaften nur annäherungsweise verwirklicht. Sie sind hier mit anderen, einschränkenden Elementen vermischt — oder, wie wir heute sagen würden, sie sind von diesen wirklichen Erscheinungen eben nur als Grenzbegriffe abgezogen. Für Platon dagegen bedeutet diese begriffliche „Unreinheit" eine negativ zu wertende „Trübung", die ihm bewirkt scheint durch jene notwendig unvollkommene Realisierung, welche allein die „Idee" in der Welt der sinnlichen Erscheinung und des grob-materiellen Stoffes finden kann. Denn natürlicher Weise stellt die „Idee" ihren Inhalt in voller, begrifflicher Reinheit dar; da das „Gute an sich" nichts anderes ist als gut, so kann es selbstverständlich keine Beimischung des Schlechten enthalten — ebensowenig wie das „Gesetz der Schwere" etwas von jenen „Störungen" in sich enthalten kann, ohne die es doch niemals auf reale Vorgänge Anwendung finden kann. Da nun aber die ethisch wertvollen Eigenschaften — und diese stehen für Platon ganz überwiegend im Vordergrunde — Gegenstände der positiven Wertschätzung sind, so müssen die „Ideen", welche diese Eigenschaften in soviel höherem Grade enthalten als irgend welche einzelnen Menschen oder Taten, notwendig auch um ebensoviel höher gewertet werden als jene. Damit aber gewinnen die Ideen neben ihrem erklärenden Wert als Seiendes einen normativen Wert als Sein-Sollendes: aus den Begriffen werden Musterbilder, aus den Ideen Ideale. Damit tritt der Begriff des Ideals zum

ersten Male in der Geschichte der praktischen Philosophie zutage — und das Wort, mit dem wir ihn bezeichnen, prägt ihm noch heute die Spur dieses seines platonischen Ursprungs auf. Aber diese weltgeschichtliche Tat zu würdigen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Uns interessiert zunächst ihre Konsequenz für die platonische Ethik. Und da bitte ich Sie, sich folgendes klar zu machen. Als Ideale sind die Ideen Gegenstände begeisterter Bewunderung. Das heißt aber: unter der Hülle des sokratischen Intellektualismus lösen sie wiederum den platonischen Schwung aus — eben jenen „philosophischen Eros", der als der Führer in die Welt der Ideen im „Gastmahl" gefeiert wird. Während also nach dem Lehrgehalt des platonischen Systems die Vernunft es ist, die in dem „gerechten" Menschen die höchste Stelle einnimmt, neben und über Begierde und Affekt; erweist sich bei näherem Zusehen psychologisch auch diese „Vernunft" als ganz durchsetzt von Elementen des Gefühls; ja, man könnte sagen: sie ist selbst nur der „mutartige" Seelenteil noch einmal, nur verkleidet als die altehrwürdige „Einsicht", und in dieser Travestierung lauter und ungescheuter als die höchste Kraft der menschlichen Natur anerkannt und proklamiert. Soviel aber scheint mir jedenfalls festzustehen: wenn wir uns fragen, wie denn der platonische Idealmensch eigentlich psychologisch zu beschreiben sei, dann werden wir ihn besonnener Weise weit weniger charakterisiert sein lassen dürfen durch ein Prävalieren des theoretischen Interesses, als vielmehr durch das Vorherrschen leidenschaftlich-begeisterter Selbstüberwindung.

Geehrte Zuhörer! Wir haben nun Platons Entwicklung bis zu dem Punkte verfolgt, an dem seine ethischen Hauptgedanken zum ersten Mal zu der Einheit eines Systems sich zusammenfalteten. Hier machen wir Halt, um dieses System ein paar Augenblicke kritisch zu betrachten. Denn, was wir an Neben- und Spätgedanken noch zu beachten haben werden, wird in verschiedenen Richtungen auseinander gehen, und darum der Würdigung keinen einheitlichen Angriffspunkt mehr bieten.

Blicken wir nun zunächst auf das Verhältnis des platonischen

zu den beiden anderen sokratischen Systemen, so treten seine eigenartigen Vorzüge bald hervor. Sie konzentrieren sich in jenem Dualismus, der dem Platonismus mit allen Formen asketischer Lebensauffassung gemein ist, und der zum Ausdrucke des Ideals der inneren Freiheit so wenig entbehrt werden kann, daß wir ja auch Kyniker und Kyrenaiker schließlich auf ihn hintreiben sahen: den Dualismus des Äußern und Innern, Niedern und Höhern, Selbstischen und Außerpersönlichen, Leidenden und Tätigen, Genießenden und Schaffenden, Knechtenden und Erlösenden. Aber dieser Dualismus war in den beiden anderen Systemen nicht von vornherein angelegt: der Kynismus will in erster Linie durch Ausrottung der Gefühle die über alle Schicksalswandlungen erhabene sokratische Sachlichkeit realisieren; der Kyrenaismus dieselbe Befreiung vollziehen, indem er durch Umbildung des Gefühlslebens jede mögliche Lage zum Gegenstande eines Genusses macht. Der Platonismus dagegen will die, zum Teil als Vernunft verkleideten Instinkte der Selbstüberwindung über die der Selbsterhaltung dominieren lassen, und das durch nichts Äußeres zu erschütternde Bewußtsein dieses Verhältnisses zur Grundlage der inneren Freiheit machen. Er zielt also weder mit dem Kynismus auf eine Gesamtunterdrückung, noch mit dem Kyrenaismus auf eine Gesamtrehabilitierung des Trieblebens, sondern erkennt und empfindet den ethischen Wertunterschied der zwei großen Instinktgruppen. Darin besteht seine große und dauernde Leistung für das Ideal der inneren Freiheit. Aber auch dieses sehen wir nun freilich: es kann nicht verkannt werden, daß auch Platon noch übermäßig im Banne des griechischen Intellektualismus steht, und durch die Einführung der „Vernunft“ an eine Stelle, wo sie gar wenig zu leisten vermag, die Klarheit jener Erkenntnis getrübt, ja das Wesen jenes Dualismus zum guten Teile verfälscht hat: die philosophische Ethik wäre vor endlosen Wortstreitigkeiten bewahrt geblieben, hätte Platons erdrückende Autorität jahrtausendelang, statt für den Scheingegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft, vielmehr für jenen Realgegensatz von Interesse und Begeisterung Zeugnis abgelegt,

von dem seine persönliche Lebensauffassung ohne Zweifel entscheidend beherrscht ward.

Aber noch eine andere, ebenso verhängnisvolle Schwäche seiner Lehre werden wir nicht übersehen können. Es ist wahr, Platon hat das Ideal entdeckt. Aber er hat es aufgefaßt als eine seiende und ruhende, ein für alle Mal gegebene (wenn auch übersinnliche) Realität, nicht als ein Postulat, das werden soll, in steter Annäherung und Bewegung. Dieser Mißgriff in der Form ist aber nicht ohne Folge geblieben für den Inhalt. Denn nun konnte er die Erlösung nicht beschreiben als die kontinuierlich fortschreitende Überwindung der „niederen“ Triebe durch die „höheren“ Affekte, sondern er mußte sie sich erschöpfen lassen in der Herstellung eines bestimmten, „richtigen“ Verhältnisses zwischen beiden. Aber welches ist der Inhalt dieses „richtigen“ Verhältnisses? Wieviel darf der sinnlichen Begierde zugestanden werden? Inwieweit soll sie durch die „Vernunft“ eingeschränkt werden? Wann ist dieses Verhältnis ein „harmonisches“ und „ebenmäßiges“? Auf diese Frage versucht Platon nicht einmal eine Antwort zu geben, und die meisten asketischen Theorien haben von ihm dieselbe Ratlosigkeit übernommen. Ihnen allen fehlt eine materiale Bestimmung ihres Prinzips, und so bleibt dieses im Grunde rein formal: es schreibt nichts anderes vor als die Herstellung einer „richtigen“ Seelenverfassung; aber welche Seelenverfassung die „richtige“ ist — das zu bestimmen, bleibt subjektiver Meinung, Empfindung und Willkür überlassen. Wir werden seinerzeit sehen, wie schon bei Aristoteles diese logische Unzulänglichkeit bis ins Groteske sich steigert. Heute aber müssen wir den Kern der platonischen Ethik verlassen, um noch rasch einige ihrer Neben- und Weiterbildungen wenigstens flüchtig ins Auge zu fassen.

Und da muß zunächst eines Gedankenkreises Erwähnung geschehen, der zwar für die platonische Spekulation selbst nur einen Nebenertrag bedeutet, in der Folge aber sich bedeutsamer gezeigt hat als diese selbst. Platon hat aus der Orphik und dem

Pythagoreïsmus die Lehre von einem unkörperlichen und unvergänglichen Seelenwesen übernommen. Daß nun diese Lehre an und für sich die Eignung besitzt, für das Ideal der inneren Freiheit einen theoretischen Ausdruck abzugeben, läßt sich nicht bezweifeln. Denn das Bewußtsein, mein eigentliches Ich werde gar nicht berührt von allen Leiden und anderen Schicksalen meiner leiblichen Erscheinung, schließt ja die Erhabenheit über sie alle ohne weiteres in sich. Das Bedenkliche dieser Anschauungsweise liegt vielmehr auf der entgegengesetzten Seite: die Unsterblichkeitslehre ohne anderen Zusatz müßte diese Wirkung in einem viel zu hohen Grade nach sich ziehen. Die Überzeugung, mein Ich sei auf alle Fälle geborgen, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit meines äußeren Tuns und meiner inneren Gesinnung, würde die vollkommene Negation jeder Ethik, jeder Moralität, ja jeder praktischen Besonnenheit bedeuten. Sie würde die schrankenlose Willkür des Individuums zur Folge haben, jedes Selbsterhaltungsstreben vernichten, jede gesellschaftliche Organisation zerstören, kurz, eine kaum auszudenkende Sprengwirkung auf den Bestand eines geordneten Einzel- und Gemeinschaftslebens ausüben. Es hat deshalb seinen guten inneren Grund, wenn wir keine philosophische Unsterblichkeitslehre kennen, die nicht durch Hinzufügung eines Dogmas von der jenseitigen Vergeltung diese Wirkungen aufzuheben strebte, indem sie als Bedingung für eine wünschenswerte Form des Fortlebens eben jene Bestimmtheit des diesseitigen Lebens darstellt, die aufzuheben sonst die unmittelbare Tendenz der Unsterblichkeitslehre wäre. Aber die Vergeltungslehre setzt, wenn sie nicht, wie im buddhistischen Begriffe des „Karma“, den Eintritt von Lohn und Strafe als eine naturgesetzliche Notwendigkeit begreift, den Glauben an richtende und vergeltende Gottheiten voraus, und damit ersetzt sie die Selbsterlösungslehre durch eine Fremderlösungstheorie — davon abgesehen, daß sie in allen Fällen das Ideal an die tatsächliche Wahrheit sehr problematischer Annahmen knüpft. Von all diesen Konsequenzen nun ist Platon nicht freizusprechen; aber dieser ganze

Gesichtspunkt steht doch bei ihm keineswegs im Vordergrunde. Denn nicht nur im „Gorgias“[1], sondern auch im „Staate“[2] führt er diese Jenseitsvorstellungen wie geflissentlich erst nach Abschluß der eigentlichen Untersuchung in einem Anhange aus, so daß sie in jene sachlich in keiner Weise eingreifen, und in dem zuletzt genannten Werke bemerkt er ausdrücklich[3], nachdem einmal die innere Identität von Tugend und Glückseligkeit nachgewiesen sei, könne es ja nicht mehr schaden, auch auf die äußere Vergeltung hinzuweisen. Allein diese Nachhut hat sich stärker gezeigt als die ganze Streitmacht. Das göttliche Gericht war viel handgreiflicher als die innerliche Selbsterlösung. Die abendländische Menschheit hat bewiesen, daß sie nur für diese Form der Erlösungslehre reif war. Die Abfälle von Platons Gedankenschmaus sind zum täglichen Brote des Volkes geworden. Zu Zeiten, wo die eigentümliche Form seiner Freiheitslehre höchstens hier und da einem einsam schreibenden Mönche bekannt war, wurden Himmel und Hölle von allen Kanzeln gepredigt. Und die Fremderlösungslehre, die er, halb andächtig halb scherzhaft, seiner eigensten Doktrin angehängt hatte, — sie hat seine und alle übrigen Formen des sokratischen Selbsterlösungsgedankens siegreich überwunden. Und so hat er selbst sein eigenes Schicksal besiegelt, sein eigenes „Karma“ gewirkt.

Allein Platons Entwicklung hatte mit dem „Staate“ noch keineswegs ihren Abschluß gefunden. Noch zwei weitere Stufen derselben sind uns bekannt, wenn auch freilich für die Ethik nicht ebenso bedeutsam wie die früheren.

Im „Philebos“ nimmt er aufs neue die Untersuchung auf, worin das Gute seinem Wesen nach bestehe, und zwischen dem kynischen und dem kyrenaischen Standpunkte vermittelnd, und ihrer beider berechtigten Kern seinem eigenen Systeme ein- und unterordnend, gelangt er[4] zu dem Ergebnis, das Gute bestehe aus fünf Elementen: Maß, Schönheit, Vernunft, Erkenntnis und jene Lust, deren Abwesenheit nicht als Unlust empfunden wird. Es ist für unsere Zwecke unnötig, auf die Erörterungen dieses

1) Gorg. p. 523a ff. 2) Resp. X. p. 608c ff. 3) Resp. X. p. 612b. 4) Phileb. p. 66.

dunkeln, im einzelnen an feinen Beobachtungen und Gedanken reichen, im ganzen aber doch schon einigermaßen senilen Werkes näher einzugehen. Das Gesagte muß genügen, um Ihnen zu zeigen, daß Platon hier an den allerwesentlichsten Gesichtspunkten seiner früheren Lehre festhält: nämlich an der entscheidenden Bedeutsamkeit von Maß und Vernunft — wenn auch im einzelnen manches sorgfältiger behandelt, manches freilich auch unplastischer und unbestimmter geworden ist, und wenn auch im allgemeinen mit der erlahmenden Schwungkraft seines Enthusiasmus die leidenschaftliche Begeisterung an Bedeutung verloren, und dafür das erkenntnismäßige Element der Vollkommenheit an Nachdruck gewonnen hat. Man könnte sogar in gewissem Sinne sagen: Platon sei im Alter dem Intellektualismus seiner Jugend wieder näher gekommen; die Vernunft sei aus ihrer vorwiegend symbolischen zu einer mehr selbstwertigen Stellung vorgerückt; der Philosoph sei mit den Jahren in den Wortlaut seiner Lehre hineingewachsen. Doch all dies ist, wie gesagt, für uns nicht von ausschlaggebender Bedeutung.

Dagegen nimmt die letzte Phase der platonischen Lebensauffassung wenigstens in einer Beziehung unser Interesse besonders in Anspruch. Sie liegt uns vor Augen in den „Gesetzen“, in denen er den Idealstaat der „Republik“ durch eine „zweitbeste“, leichter zu realisierende Verfassung ersetzen will. Diese Absicht ist auch für die Stimmung des Werkes charakteristisch. Es ist eine höchst merkwürdige Mischung von erlahmtem Interesse für die Grundfragen und gesteigerter Sorge um das Detail. Je weniger er der Welt im ganzen Geschmack abgewinnen kann, desto mehr fühlt er sich verpflichtet, im einzelnen zum guten zu raten. Je weniger ihn die Totalität seiner Vorschläge selbst befriedigt, um so sorgfältiger wägt er jeden von ihnen ab. Er sagt es selbst: wenn schon ein Zustand, wie man sich ihn wünschte, nicht zu erreichen ist, so muß man wenigstens tun, was man kann. „Nun sind wohl,“ meint er[1], „freilich die menschlichen Angelegenheiten keiner großen und ernsten Bemühung

[1]) Legg. VII. p. 803b.

wert. Dennoch ist es notwendig, sie ernst zu nehmen. Dies ist zwar nicht erfreulich. Nachdem wir aber einmal da sind, so möchte es uns wohl geziemen, dies auf irgendeine uns anstehende Weise zu tun.“ Von dieser pessimistischen Resignation aus kommt er nun zu dem Vergleiche von Leben und Spiel. Dieser Vergleich, ich habe es öfter betont, muß sich stets als Ausdruck für die Lehre von der inneren Freiheit aufdrängen. Denn wer das äußere Leben als unfähig betrachtet, uns wahrhaft zu fördern oder zu schädigen, der kann es nicht im letzten Sinne ernst nehmen; dann erscheint es aber als Spiel. Bei Bion ist uns dergleichen schon vorgekommen; und wir werden später sehen, welche Bedeutung der Spielbegriff für die stoische wie für die neuplatonische Lebensauffassung gewinnt. Platon nun wird von der müden Weltverachtung seines Greisenalters zu dem Gedanken geführt: Das Leben ist nur ein Spiel![1] Schon im letzten Buche des „Staates“ kommt[2] gelegentlich ein Vergleich des Lebens mit einem Würfelspiel vor, sowie auch der Satz, daß die menschlichen Dinge keiner ernstlichen Bemühung wert sind. Dann war im „Philebos“[3] von „der gesamten Tragödie und Komödie des Lebens“ gesprochen worden. Ins Religiöse wird der Gedanke weiterhin gewendet, wenn Platon in den „Gesetzen“[4] mit offenbarer Anspielung auf das bekannte Wort des Heraklit und im Zusammenhange einer emphatischen Verkündung des optimistischen Universalismus, Gott den Brettspieler nennt. Noch deutlicher heißt es an einer anderen Stelle[5]: „Lasset uns ein jedes von uns lebendigen Wesen als ein göttliches Wunderwerk betrachten — sei es nun, daß es gefertigt sei als ein Spielzeug jener, sei es im Ernste: denn dieses er-

---

1) Diese Nuancierung des Gedankens mag mit Platons Unsterblichkeitsannahmen zusammenhängen: wird der Ernst ins Jenseits verlegt, so bleibt für das Diesseits nur die Spielauffassung übrig. So auch Mohammed, Koran 29. 64 (Übersetzung von Henning S. 395): „Und dieses irdische Leben ist nichts als ein Zeitvertreib und ein Spiel, und siehe, die jenseitige Wohnung ist wahrlich das Leben.“ Ebenso noch Koran 6. 32 (S. 145), 47. 38 (S. 500) und 57. 19 (S. 534). 2) Resp. X. p. 604c. 3) Phileb. p. 50b. 4) Legg. X. p. 903d. 5) Legg. I. p. 644d.

kennen wir ja doch nicht.“ Am ausführlichsten aber lesen wir an einem anderen, freilich dunkeln und auch hinsichtlich des Wortlautes nicht ganz zweifelfreien Orte[1]: „Ich behaupte aber, man müsse das Ernsthafte ernsthaft betreiben, das nicht Ernsthafte aber nicht; von Natur aber sei Gott aller seligen ernsten Bemühung würdig, der Mensch aber sei, wie wir früher sagten, hergestellt als irgendein göttliches Spielzeug und in Wahrheit sei dieses das beste an ihm. An diese Weise also müsse man sich halten, und, möglichst schöne Spiele spielend, müsse jeder Mann und jedes Weib also dahinleben, der entgegengesetzten Gesinnung wie jetzt. — — — Was ist also das richtige? Spielend soll man dahinleben. Welche Spiele aber opfern und singen und tanzen? Solche, daß man imstande sei, die Götter sich gnädig zu stimmen, die Feinde abzuwehren und im Kampfe zu siegen.“ Wenn man aber etwa aus diesen Äußerungen sich nicht allzuviel machen möchte, so erhalten sie, wie jüngst auch von anderer Seite bemerkt worden ist, durch ein mittelbares Zeugnis erhöhtes Gewicht. Aristoteles nämlich bestreitet gelegentlich mit Heftigkeit den Satz, die „Eudaimonie“ sei ein Spiel. „Nicht im Spiel also,“ sagt er[2], „besteht das Glück. Denn ungereimt wäre es, daß das Ziel ein Spiel sei und man des Spieles halber sich das ganze Leben abmühen und dulden sollte. — — — Ernstlich arbeiten aber und sich abmühen des Spieles halber, das scheint armselig und allzu kindermäßig.“ Aristoteles nun hat nicht die Gewohnheit, offene Türen einzurennen und mit Windmühlen zu kämpfen. Eine derartige Auseinandersetzung — freilich keine allzu tiefsinnige, wie Sie bemerken — stellt offenbar eine Polemik dar. Gegen wen aber? Die Möglichkeit, daß ein anderer Sokratiker die These verfochten hätte, das ethische „Ziel“ bestehe in einer spielenden Auffassung des Lebens, kann nicht schlechthin ausgeschlossen werden; denn so gut wie Bion konnte ja auch einer seiner Vorläufer (z. B. sein Lehrer Theodoros) diesen Gedanken ver-

[1]) Legg. VII. p. 803c. [2]) Eth. Nic. X. 6, p. 1176b 27; vgl. auch Polit. VIII, 1, p. 1337b 35.

treten. Weitaus wahrscheinlicher aber, weil den Gewohnheiten des Stagiriten entsprechender, erscheint die Annahme, er habe hier seinen Lehrer Platon im Auge. Dann aber muß er die in den „Gesetzen" hervortretende Lebensauffassung ernster genommen haben, als die meisten heutigen Ausleger. Und dann dürfen wir, da ja das Bild offenbar das Abgebildete voraussetzt, in diesem Tatbestande einen neuen und letzten Beweis dafür erblicken, daß Platon auch in der letzten Phase seines Denkens und Empfindens dem Ideale der inneren Freiheit treu geblieben ist.

DIE STOA I

NEUNTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben in den letzten drei Vorlesungen jene Ausprägungen des sokratischen Freiheitsideals kennen gelernt, die von den unmittelbaren Jüngern des Meisters herrühren: der *Sokratismus der ersten Generation* ist an uns vorübergezogen. Aber der Tiefe des *Freiheitsbewußtseins* entsprach eine gewisse Oberflächlichkeit der *Freiheitslehre*: weder die kynische noch die kyrenaische Ethik sind über das mehr Andeutungsweise und Skizzenhafte als Lehrhafte und Systematische der sokratischen Theorie hinausgekommen. Ich habe auf diesen Umstand schon zu Beginn der letzten Vorlesung hingewiesen, nicht ohne dem Bedauern Ausdruck zu geben, daß diese heroisch-praktische Epoche so bald zur Neige ging. Aber auch bei *Platon* ist der Wandel noch keineswegs ein vollständiger. So entschieden hier Lehre und Theorie schon vorherrschen vor Leben und Praxis — es ist doch kein Zufall, daß das platonische System sich uns zeigt als begriffen im Flusse einer beständigen Entwicklung. Dies ist nur möglich, wo als das wahrhaft Wesentliche noch die lebendige Gesinnung gilt und nicht die tote Formel. Das platonische Denken bedeutet den *Anfang*, aber auch *nur* den Anfang der sokratischen Dogmatik. An den Anfang aber schließt sich auch hier die Blüte. Die zweite, zum Teil auch die dritte Generation steht noch im Banne der neuen Gedanken. Die dritte aber, und vor allem die vierte, bringt nun die großen, in sich geschlossenen Lehrsysteme der inneren

Freiheit hervor: das stoische, das epikurëische und das skeptische (wenn auch das letztgenannte, seinem Inhalte nach, diesen Charakter nicht voll zu entfalten vermag). Hier kann von einer „Entwicklung“ nicht mehr die Rede sein. Wenn man Chrysipp, Epikur oder Karneades zugemutet hätte, seine Ansichten zu ändern, so hätte er das als das Ansinnen einer ehrlosen Handlung empfunden und zurückgewiesen. Und, was von den Einzelnen, das gilt auch von den Schulen. Lange Denkerreihen lehren hier — dasselbe. Geschieht es, weil sie auch — dasselbe erleben? Doch wohl schwerlich! Vielmehr, weil das Band länger und dünner geworden ist, das ihr Denken mit ihrem Erleben verknüpft. Wenn also hier die individuelle Mannigfaltigkeit der systematischen Einheit weicht, so hat das seinen Grund darin, daß überhaupt der subjektive Erlebnisinhalt zurücktritt hinter den objektiven Denkinhalt; denn dieser ermöglicht natürlich in viel höherem Grade Übereinstimmung und Zusammenschluß als jener. Nun hat es zu allen Zeiten Männer gegeben, welche eine solche Wandlung als einen unzweifelhaften Fortschritt ansehen. Wo es sich um Fragen der Lebensauffassung handelt, kann ich mich zu einem solchen Dogmatismus nicht bekennen. Dies ist Ihnen aus dem, was ich eben ausgeführt habe, wohl hinreichend deutlich geworden. Aber ebensowohl auch, daß es mir doch wieder ungerecht schiene, nun in dieser Entwicklung einseitig nur einen Rückschritt zu erblicken. In der Geschichte der Ideen und der Ideale verlangen eben die verschiedenen menschlichen Kräfte ihr Recht. Wessen einst das Herz voll war, davon geht späterhin auch der Kopf über. Das Gemüt, in seinen Erlebnissen und Erfahrungen, sammelt den Stoff; aber auch der Verstand mag fordern, daß ihm Gelegenheit werde, an diesem Stoff sich zu betätigen und auszuwirken, ihn zu sichten und zu formen. So ist es immer und überall gewesen; so mußte es vor allem unter Griechen geschehen, denen die Verstandesmäßigkeit angestammt war im Grunde ihres Wesens; und an einem Ideal, das gleich seinen ersten theoretischen Ausdruck in der extrem-intellektualistischen

Lehre des Sokrates gefunden hatte. Also nicht, um Sie zu mißgünstiger Kritik anzueifern, habe ich dieses vorausgeschickt, sondern um von vornherein den Eindruck des Unlebendigen abzustumpfen und zu erledigen, den vielleicht der eine oder andere von Ihnen bei der Darstellung dieser spät-sokratischen Systeme empfangen mag.

Unter diesen aber nimmt das stoische weitaus den ersten Rang ein. Es ist das ausgeführteste unter all den ethischen Gedankengebäuden des Altertums; und schon dies wäre ein Grund, bei ihm etwas eingehender zu verweilen; denn es wird in vieler Hinsicht von Vorteil sein, wenigstens einen solchen Gedankenbau sowohl in seinem Aufbau als Ganzes, wie in der Gliederung und Ausarbeitung seiner Teile zu überblicken; und das vermögen wir an diesem Punkte am leichtesten, am sichersten und am besten. Ein zweiter Grund liegt in dem Umstande, daß, wie mir scheint, die stoische Ethik noch vielfach in wesentlichen Punkten mißverstanden zu werden pflegt; und gegen solche Mißverständnisse kann ich Sie nur durch Mitteilung der am meisten charakteristischen Quellenstellen von vornherein wappnen. Und ein dritter Grund endlich liegt in der großen inneren Wichtigkeit der stoischen Gedanken; denn diese bieten, wie sich zeigen wird, in vieler Hinsicht in der Tat eine angemessene Beschreibung und Theorie des Erlösungsprozesses.

Ehe ich aber nun an diese eingehende Darstellung der stoischen Ethik gehe, muß ich wohl noch ein Doppeltes vorausschicken: ein paar kurze, orientierende Bemerkungen über die äußere Geschichte der Schule, und eine allgemein-schematische Übersicht über den inneren Zusammenhang des ganzen Systems.

Die Stoa entwickelte sich aus dem Kynismus. Ihr Begründer Zenon[1] war ein Schüler des Krates. Unter den Schülern des Zenon nimmt, wie wir sehen werden, Ariston von Chios eine wichtige Sonderstellung ein. Die Schulüberlieferung aber pflanzte Kleanthes, und nach diesem Chrysippos fort: einer der schreibseligsten und streitsüchtigsten Scholastiker aller

[1]) Um 300 v. Chr.

Zeiten, der das System der „älteren Stoa“ kodifiziert und im wesentlichen abgeschlossen hat. Aus der sogenannten „mittleren Stoa“[1] habe ich Ihnen seinerzeit Panaitios und Poseidonios genannt, über deren ethische Standpunkte uns indes so widersprechendes berichtet wird[2], daß sie hier außer Betracht bleiben müssen. Während uns aber von allen diesen Denkern nur Bruchstücke ihrer Werke erhalten sind, liegen uns von einigen Vertretern der „jüngeren Stoa“ wichtige Gesamtleistungen vor: insbesondere die zahlreichen Schriften des jüngeren Seneca[3], ferner das „Handbüchlein“ und die von Arrian herausgegebenen Vorträge des Epiktet[4], und endlich die Selbstgespräche des Kaisers Marc Aurel[5]. Doch werde ich auf diese zeitlichen Unterschiede nur soweit eingehen, als unbedingt nötig ist, und im übrigen die stoische Ethik als Ganzes darstellen. Und zwar zunächst, wie schon gesagt, in einer allgemeinen, auf die Grundzüge beschränkten Übersicht.

Eine psychologische Ableitung dieser Lehre aber vermag ich Ihnen nicht zu bieten. Denn zu sehr tritt hier die individuelle Lebensauffassung hinter den systematischen Lehrgehalt zurück. Nur die schlichte Kraft und die demütige Frömmigkeit des Kleanthes wird uns einigermaßen lebendig. Zenon selbst aber stellt sich dar als eine still-eifrige Gelehrtennatur, und ich wüßte nicht zu sagen, welchen lebendigen Antrieben seine große systematische Kraft gedient hat. Nur daß er an Krates als an den Vertreter der (ihm durch Xenophons „Memorabilien“ bekannt gewordenen) sokratischen Lebensauffassung sich angeschlossen, aber durch seine „Schamhaftigkeit“ von den Kynikern sich unterschieden habe, wird uns berichtet[6]. Doch besagt das letztere kaum mehr, als was wir auch sonst wüßten: daß nämlich seinem Wesen eine weit weniger kräftige, aber darum auch weit weniger einseitige Ausgestaltung des Sokratismus entsprochen hat. Wie aber diese zugleich abschwächende und erweiternde

---

1) Um 100 v. Chr. 2) Vgl. Diog. Laert. VII. 103 und 128 mit Seneca, ep. 87. 35! 3) Um 60 n. Chr. 4) Um 100 n. Chr. 5) Gestorben 180 n. Chr. 6) Diog. Laert. VII. 2f.

Umbildung des Kynismus im einzelnen durch seine Persönlichkeit bedingt war, ist uns undeutlich. Nur ihr Ergebnis liegt uns vor Augen. Und es muß deshalb hier genügen, die Theorie der Schule als solche zu skizzieren.

Das sokratische Ideal der inneren Freiheit wird von der Stoa nicht nur festgehalten, sondern nach jeder Richtung hin ausgeführt und vertieft. Das Bewußtsein, daß nur die Tüchtigkeit ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Übel, alles Äußere aber gleichgültig sei, ist die Grundüberzeugung der Schule.

Sie unterscheidet nun aber: einerseits die Freiheit im Erleben, andererseits die Freiheit im Tun.

Die Freiheit im Erleben wiederum muß sowohl in positiver wie in negativer Beziehung näher bestimmt werden.

Die negative Bestimmung bildet die Affektenlehre. Der Kynismus hatte, wie Sie sich erinnern, die Unterscheidung zwischen den knechtenden und den befreienden Gemütserregungen angebahnt: Antisthenes unterschied eine zweifache Lust, Diogenes setzte der Lust des Genusses die Fröhlichkeit, Theodoros die Freude entgegen. Die nähere Ausführung dieser Ansätze führte die Stoiker zu ihrer eigentümlichen Affektenlehre: zur Scheidung der richtigen von den unrichtigen Affekten.

Die positive Bestimmung des rechten Erlebens bezieht sich auf die Frage, wie die äußeren Erlebnisse aufzufassen seien. Die Antwort lautet, ganz wie später bei Spinoza: als integrierende Teile des Universums, in dessen allgemeine Wunschbejahung sie auf diese Weise einzuschließen sind — ein Standpunkt übrigens, den bereits Platon an einer schon erwähnten, merkwürdigen Stelle der „Gesetze“ [1] vertreten hatte. Solange nun aber der Intellektualismus nicht vollständig überwunden ist, und eine bestimmte Auffassung daher noch nicht einfach als Gegenstand einer Forderung betrachtet wird, die der Ethiker an den Willen der Menschen stellt (welchem sie dann als ein Sollen entgegentritt); solange vielmehr die Voraussetzung zu Recht besteht, die Auffassung müsse sich richten nach dem Sein der auf-

---

1) Legg. X, p. 903b ff.

gefaßten Objekte; so lange muß, statt zu verlangen, die Erlebnisse sollten als integrierende Teile des All aufgefaßt werden, vielmehr bewiesen werden, daß sie dies seien. Es muß, mit anderen Worten, die Welt für die praktische Einheits-Auffassung und Bejahung theoretisch präpariert werden, und eben hierin besteht, wie Chrysipp[1] ausdrücklich bemerkt, der einzige Zweck der Physik. Zu diesem Behufe nun knüpfte Zenon an Heraklit an, dessen Physik ja vermutlich selbst schon im Dienste einer ähnlichen Lebensauffassung gestanden hatte. Die Stoiker lehren deshalb die unzertrennliche Einheit des All in dreifacher Beziehung. Zunächst besteht es aus einem einzigen Stoff, dem Feuer. Und auch die verschiedenen Erscheinungsformen dieses Urstoffes, die Elemente, existieren nicht neben- und außereinander, sie sind nicht undurchdringlich, sondern durchdringen einander gegenseitig: es besteht eine allgemeine Mischung und Verschmelzung[2]. Zweitens aber: auch Geist und Materie sind nicht zwei verschiedene Substanzen. Der Geist ist nur eine besondere Erscheinungsform des Stoffes, und auch er durchdringt alle anderen Erscheinungsformen desselben. Leib und Seele des Menschen bilden eine Einheit, und ebenso auch Stoff und Geist der Welt: unser Leib ist nur ein Stück der allgemeinen Weltmaterie, unser Geist nur ein Teil der allgemeinen Weltvernunft. Es besteht somit weder ein psychophysischer noch ein theokosmischer Dualismus, sondern vielmehr ein monistisch-materialistischer Pantheismus. Drittens endlich: die Welt ist auch eine Einheit hinsichtlich der Ereignisse, die nacheinander in ihr stattfinden. Jeder Vorgang folgt auf den vorhergehenden mit Notwendigkeit. Es geschieht nichts, das auch anders geschehen könnte, sondern alles ergibt sich notwendig aus der Beschaffenheit des Universums. Und da dieses Universum ein vernünftig-beseeltes ist, so heißt dies: alles geschieht nach dem göttlichen Ratschlusse, das Schicksal[3] und Gott[4] sind gleichwertige Begriffe. Über allem Weltgeschehen waltet eine fatalistische Prädestination. So ist um jedes räumliche Außer-

---

1) Frg. 68 (Arnim III). 2) Κρᾶσις δι' ὅλων. 3) Εἱμαρμένη. 4) Zeus.

einander, um jede qualitative Verschiedenheit und um alles zeitliche Nacheinander ein dreifach-ehernes Band gelegt, das alles zu einem einheitlichen All zusammenzwingt. Und nun kann natürlich das ethisch richtige Erleben nur darin bestehen, daß jeder Vorgang nicht so verstanden wird, wie er als einzelner an sich ist, oder wie er das einzelne Erlebende affiziert, sondern vielmehr als ein Geschehen an dem einen, notwendigen und göttlichen All. Die positive Bestimmung des innerlich freien Erlebens ist freudige Ergebung.

Was nun andererseits das innerlich freie Tun betrifft, so steht die Stoa unter dem Einflusse auseinandergehender Motive. Einerseits entwickelt sie die schon bei den Kynikern erkennbaren Keime eines allgemein verbindlichen Sittengesetzes. Gewisse Handlungsweisen sollen dem Menschen „natürlich“ sein (eine Formulierung, zu der auch die Lehre der älteren Akademie mitgewirkt hat, von der wir noch werden sprechen müssen): vor allem, sich selbst zu erhalten und seine Mitmenschen zu fördern. Aber andererseits würde natürlich die innere Freiheit aufgehoben, wenn nun jenen Gütern ein absoluter Wert zugeschrieben würde, auf deren Verwirklichung jene „natürliche“ Tätigkeit sich richtet; denn dann müßte ihr Verlust als wahres Übel anerkannt werden. So werden die Stoiker genötigt, zweierlei Werte zu unterscheiden: relative, welche die Richtung der sittlich richtigen, also der tugendhaften Tätigkeit bestimmen; und einen absoluten, der in dieser Tätigkeit selbst besteht, ohne Rücksicht auf ihren Erfolg. Um ein Beispiel zu betrachten: das Leben meines Freundes hat für mich relativen Wert; denn es ist dem Menschen „natürlich“, seinen Freunden das Leben zu retten, wenn er in Gefahr ist. Absoluter Wert aber kommt nur dieser meiner rettenden Tätigkeit selbst zu: unterlasse ich sie, so setze ich damit für mich ein Übel; kein solches aber bedeutet mir der Tod des Freundes an sich. Mit anderen Worten: die äußeren Güter geben mir den Stoff meines Tuns und bestimmen seine Richtung; mein innerer Wert aber hängt lediglich von diesem Tun selbst ab. Das Leben ist ein Spiel, in dem die

relativen „natürlichen“ Werte den Einsatz darstellen, und die auf deren Verwirklichung hingeordneten „natürlichen“ Triebe die Spielregeln bilden; Gegenstand der ethischen Beurteilung aber ist allein dasjenige, was von Gewinn oder Verlust des Spieles völlig unabhängig ist: die Art und Weise nämlich, wie ich in der jeweiligen Lage die Spielregeln zur Anwendung bringe. Nur sie ist ein wahres Gut und die alleinige Bedingung meiner Glückseligkeit.

Dies also ist nach der stoischen Lehre der Inhalt der Erlösung. Aber auch ihre Form behandeln sie in eigentümlicher Weise. Sie knüpfen nämlich an den allgemein sokratischen Begriff des Wissens an, und nennen denjenigen, welcher den ethischen Forderungen durchaus entspricht, den Weisen. Alle anderen sind Toren: es gibt keinen allmählichen, sondern nur einen plötzlichen Übergang von diesem Zustand zu jenem; der Prozeß der Erlösung vollzieht sich in einem einzigen Augenblick[1]. Wenn trotzdem auch unter den Toren Unterschiede von ethischer Bedeutsamkeit bestehen, so gründen sich dieselben nicht auf den widerspruchsvollen Begriff einer teilweisen Erlösung, sondern können sich lediglich auf die größere oder geringere Chance beziehen, der vollen Erlösung teilhaft zu werden[2].

Lassen Sie mich nun, geehrte Zuhörer, da ich zur näheren

---

[1]) Dieser auffallende Satz ist jedoch nur als eine Folgerung aus den weiterhin wiederzugebenden begrifflichen Erwägungen zu betrachten, und nicht etwa (wie man leicht denken könnte) als eine solche aus Erfahrungen plötzlicher „Bekehrung“. Bedürfte es hierfür eines Beweises, so würde dieser durch den stoischen Begriff des „unbewußten Weisen“ (σοφὸς διαλεληθώς: Frg. 539—542) geliefert, welcher voraussetzt, daß die „Rechtfertigung“ nicht durch einen Bewußtseinsvorgang erfolgt, sondern nur späterhin durch einen solchen erfaßt werden kann: „Denn diejenigen, welche bis zum Gipfel der Weisheit vorgedrungen sind, und ihre Grenze eben erst erreichen, können um ihre eigene Vollendung nicht wissen. Denn es ist unmöglich, daß beides zur gleichen Zeit eintrete: das Anlangen an der Grenze und das Bewußtsein von diesem Anlangen“ (Frg. 541).

[2]) Derselbe Gedanke auch in Indien, wo wir bei Çankara lesen: „In betreff der Erlösung ... ist ein Unterschied des Grades nicht möglich“ (Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 681).

Ausführung dieses vorläufigen Schemas übergehen will, gleich bei dem letzten Punkte verweilen. Es handelt sich darum, wie die Stoa den Begriff „Ethisches Ideal" auffaßt und behandelt. Den ersten Ansatz zur Bildung dieses Begriffes fanden wir in der sokratischen Forderung des Wissens. „Wer das rechte Wissen um die Tugend hätte, der hätte auch sie selbst" — das ist die eigentliche Form der sokratischen Lehre, und alle ihre Sätze über die Tugend gelten im strengen Sinne nur von diesem hypothetischen Wissenden. Daß nun er selbst ein solcher Wissender nicht sei, und ebensowenig irgend ein anderer, den er kenne, dies hat Sokrates stets mit Nachdruck hervorgehoben und bekannt. Daß es aber einen solchen geben könne, daran scheint er nicht den leisesten Zweifel geäußert oder gehegt zu haben. So klar also hier der Idealbegriff hervortritt, sein Verhältnis zur empirischen Wirklichkeit bleibt unbestimmt. Wesentlich dasselbe wird man von dem platonischen Ideal des „Gerechten" sagen dürfen; die anderen Sokratiker aber zeigen in dieser Hinsicht eher einen Rückschritt als einen Fortschritt. Das sokratische Bewußtsein des Nichtwissens scheinen die Jünger jedenfalls vom Meister nicht übernommen zu haben; es mag sein, daß sie an der Möglichkeit, das Ideal zu realisieren, schon deshalb nicht meinten zweifeln zu können, weil es ihnen in Sokrates verwirklicht schien. Bei den Kynikern nun hat es geradezu den Anschein, als wollten sie sich selbst für die „braven Männer" ausgeben; und von den Kyrenaikern wird uns ausdrücklich bezeugt[1], sie hätten die Realität des Weisen behauptet, was sie freilich alsbald nötigte[2], dem Weisen nicht „stets", sondern nur „in der Regel" die Wahrung der inneren Freiheit beizulegen. Die Stoiker nun folgten in diesen Spuren. Schon Zenon hat[3] die Menschen in „gute" und „schlechte" eingeteilt, und behauptet[4], alle Verfehlungen seien gleich; denn das sittlich Richtige könne ebensowenig wie das gedanklich Richtige eine intensiv variable Größe sein: wenn von zwei

---

[1]) Diog. Laert. II. 93. [2]) Diog. Laert. II. 91. [3]) Stob. Ekl. II. p. 198 (Meineke). [4]) Frg. 527 (Arnim III).

Menschen der eine 100 Stadien von einem bestimmten Orte entfernt sei, der andere aber nur ein Stadion, so seien doch eben beide nicht an jenem Orte, und ebenso seien auch alle „Schlechten“ in ganz gleicher Weise nicht „im Richtigen“. In anderer Form[1] lautet derselbe Gedanke so: ein Mittleres zwischen Tugend und Schlechtigkeit gibt es ebensowenig, wie zwischen einem geraden und einem krummen Holze. So ergibt sich der Satz[2]: alle sittlich guten und auch alle sittlich schlechten Handlungen haben je untereinander gleichen Wert. Es ist wichtig, sich darüber klar zu werden, was hier vorgeht. Die ethische Beurteilung wird, statt auf den Grad der Annäherung an das Ideal, auf seine Erreichung oder Nichterreichung gegründet: weil ein Mensch einen noch höheren Wert erringen könnte, wird ihm jeder Wert abgesprochen. Es werden hier also miteinander verwechselt: das Ideal als Ziel und das Ideal als Maßstab des ethischen Fortschritts. Der Grund dieser Konfundierung aber liegt darin, daß das Ideal grundsätzlich als realisierbar gedacht wird. Dies hat nun freilich auch seine gute Seite. Denn, wo die entgegengesetzte Annahme zugrunde liegt, da besteht die Gefahr, daß die ethischen Anforderungen in der Praxis auf ein allzutiefes Niveau herabsinken: daß neben das absolute Ideal, als das theoretisch denkbare sittliche Maximum, ein relativer Durchschnittstypus als das praktisch genügende ethische Minimum gesetzt wird. So ist es in der religiösen Moralphilosophie da geschehen, wo in der Dogmatik juristische Begriffe vorwalten, und wo deshalb alle wirklich lebenden und deshalb notwendig unvollkommenen Menschen als der ewigen Verdammnis verfallen gedacht werden müßten, wenn nicht schon ein sehr viel geringerer denn der denkbar höchste Grad von Vollkommenheit als ein praktisch genügendes Surrogat dieses letzteren zugelassen würde. Dieser Gefahr also ist die Stoa gewiß nicht erlegen. Unermüdlich hat sie alle erdenklichen Vorzüge auf den Weisen ge-

[1]) Diog. Laert. VII. 127 (Frg. 536, wo die Quellenangabe durch einen Druckfehler entstellt ist). [2]) Frg. 526, 529, 531; vgl. Cicero, Paradox. 3, Sext. Emp. adv. Math. VII. 422 u. d. Frgg. 468, 524, 528, 530, 532, 533, 535, 539.

häuft[1]: ihn sogar an Gott herangerückt[2], ja in gewissem Sinne selbst über Gott hinausgehoben[3]. Ja, so sehr fiel ihr der Begriff des Weisen mit dem Inbegriff aller denkbaren Vortrefflichkeit zusammen, daß sie nicht mehr recht zu sagen wußte, wie denn noch individuelle Unterschiede zwischen den verschiedenen Einzelweisen bestehen könnten[4]: eine Fragestellung, die so recht zeigt, in welche Absurditäten sich derjenige verstricken muß, der die Einheit des Ideals in eine Vielheit von Realitäten auseinanderzieht. Allein gerade, weil auf diese Weise an der absoluten Vollkommenheit des ethischen Maximums intransigent festgehalten und ihm auch kein ethisches Minimum als Beschwichtigungsmittel an die Seite gesetzt ward, mußte seine Erreichbarkeit wieder höchst fraglich erscheinen. Und damit erhob eine andere Gefahr um so bedrohlicher ihr Haupt: ich meine die, daß die ethische Energie überhaupt erlahmen und einer praktischen Indifferenz Platz machen konnte. „Die Sterne, die begehrt man nicht“: was nützt also der Begriff des vollkommensten, tugendhaftesten und glückseligsten Weisen, wenn der einzelne nicht hoffen kann, ihn zu verwirklichen, und wenn ihm mit keiner Annäherung an denselben ernstlich gedient ist? Von dieser Gefahr aber kann man nicht ebenso behaupten, daß die Stoa sie überwunden hätte. Denn auf die Frage, ob das Ideal von Menschen überhaupt erreicht werde, geben die Stoiker sehr verschiedene Antworten. Während Seneca sogar den wenige Jahrzehnte vorher verstorbenen jüngeren Cato einen Weisen nennt[5], verhält sich die Mehrzahl der Zeugen weitaus skeptischer. Einen oder zwei Weise[6] habe es gegeben, scheint eine beliebte Antwort gewesen zu sein[7]. Er sei so selten wie der Vogel Phönix[8]. Ja, es wird auch geradezu ausgesprochen,

[1]) Vgl. Frg. 545 („Wegen des Übermaßes seiner Größe und Schönheit sieht es aus, als würden wir nur Fiktionen vorbringen, und nicht solches, was zum Menschen und seiner Natur paßt.“ Chrysipp.) [2]) Frg. 245—252, 606, 607. [3]) Seneca, de prov. 1. 5 und 6. 6. [4]) Stob. Ekl. II. p. 237 (Meineke). [5]) De constant. 2. 1. [6]) Wohl Sokrates und Diogenes. [7]) Frg. 658, 668. [8]) Seneca ep. 42. 1; Frg. 658.

bisher sei noch kein Weiser bekannt geworden[1]. Aber die Stoa fühlte wohl, daß ihr Ideal auf solche Art zu einer lächerlichen Fratze zu werden drohte. Und sie suchte deshalb dem Begriffe der Annäherung an das Ideal, des ethischen Fortschritts[2] Zugeständnisse zu machen. Dies ist aber doch nur in ganz unzureichender Weise geschehen. Denn obwohl Poseidonios von Sokratikern und Kynikern erklärte[3], sie seien im Fortschreiten begriffen gewesen; obwohl Seneca nach dem Vorgange früherer drei Klassen der Fortschreitenden unterschied[4], und schon Chrysipp die höchste derselben nur mehr durch eine recht feine Distinktion von den Vollendeten begrifflich zu trennen vermochte[5]; die Schule rechnet den ethischen Fortschritt doch nur zu jenen „vorzüglichen“ Dingen, denen ein absoluter Wert nicht zukommt, und läßt ihn als wahres Gut nicht gelten[6]: eine der unglaublichsten Lehren, zu denen je sterile Folgerichtigkeit sonst achtungswürdige Denker verführt hat. In diesem Punkte also kann die stoische Lehre von radikaler Unzulänglichkeit unmöglich freigesprochen werden. Aber auch das übrige Altertum ist hier zu einer entschiedenen Klarheit nicht vorgedrungen. Und ebensowenig hat (aus den früher angedeuteten Gründen) das Christentum den Idealbegriff wahrhaft fruchtbar zu gestalten vermocht. Fichte vielmehr blieb es vorbehalten, ihn von all diesen Zweideutigkeiten durch die Bestimmung zu befreien, daß das Ideal als der Grenzbegriff einer stetigen Annäherung zu denken sei.

Doch wir wenden uns von der Form zum Inhalt des stoischen Ideals zurück. Seinen Kern bildet, wie bei allen Sokratikern, die Forderung der inneren Freiheit. Als stoisches „Paradoxon“ wird angeführt[7]: „Nur der Weise ist frei, jeder Törichte ein Knecht.“ Und Chrysipp sagt[8]: „Nur das sittlich Richtige[9] ist ein Gut,“ was Seneca wiederholt[10]. Ebenso läßt Cicero seinen

1) Sext. Emp. adv. Math. IX. 133; Plut. de Sto. repp. 31, p. 1048e. Vgl. Frg. 619. 2) προκοπή. 3) Diog. Laert. VII. 91. 4) Ep. 75. 8ff. 5) Frg. 510. 6) Frg. 127, 135, 136. 7) Cicero, Parad. 5; Frg. 355; vgl. Frg. 356—365, 544, 591, 593, 597, 599, 603. 8) Frg. 29—37. 9) Wörtlich: das Schöne (τὸ καλόν). 10) De benef. VII. 2. 1.

Stoiker sagen[1], darum handle es sich, daß es für den Weisen überhaupt kein Übel gebe[2]. Und auf Zenon selbst wird die Wiederholung des (von den Späteren in unzähligen Wendungen variierten) alten kynischen Satzes zurückgeführt[3], daß die Tugend ausreichend sei zur Glückseligkeit. Bei Seneca lesen wir[4], der Weise sei über den Schmerz erhaben, und, in schwungvoller Ausführung[5]: „Wenn wir einmal aus dieser schmutzigen Niederung zu jener ragenden Höhe entwichen sind, dann wartet unser Ruhe des Gemütes und, nach Austreibung alles Irrtums, vollkommene Freiheit. Was das bedeutet, fragst du? Nicht Menschen fürchten, nicht Götter. Nichts Schimpfliches wollen und nichts Übermäßiges. Über sich selbst volle Gewalt haben. Ein unschätzbares Gut ist es, sein eigener Herr zu werden." Nun machen freilich gerade Senecas Tiraden oft genug den Eindruck einer recht hohlen Deklamation: um so mehr, wenn wir mit ihnen das sehr wenig erfreuliche Leben des kaiserlichen Hofphilosophen zusammenhalten. Immerhin sind sie für uns von Wert als rhetorische Nachbildungen älterer, uns verlorener Äußerungen. Dagegen geben uns zu solchem Mißtrauen weder Leben noch Sprache bei Epiktet einen zureichenden Grund. Aus den Schriften dieses Philosophen, dem es um die von ihm vertretene Sache herzlich und innig ernst war, werde ich deshalb im folgenden mit Vorliebe meine Belege schöpfen. Hier führe ich zunächst einige solche an, die für den Freiheitsbegriff und das Freiheitsbewußtsein der Stoa zeugen mögen. So lesen wir[6]: „Wenn das wahr ist, und wir weder schwätzen noch heucheln, indem wir behaupten, Gut und Übel liege für den Menschen in seinem Willen, alles andere aber berühre uns nicht: was erregen wir uns noch? Was fürchten wir noch? Das, worum es uns ernst ist, das ist in niemandes Gewalt. Was aber in der anderen Gewalt ist, darum kümmern wir uns nicht. Was für ein Ungemach können wir noch haben?" Und so recht aus einem, von unerfreulichen Erfahrungen übersättigten Lehrer-

---

1) Tusc. III. 10. 22. 2) Vgl. Frg. 287, 567, 575. 3) Frg. 49—67, 582—586, 595. 4) De prov. 6. 6. 5) Ep. 75. 18. 6) Diss. I. 25. 1.

herzen scheint der Ausruf zu dringen[1]: „Einen jungen Menschen gebt mir, der mit der Absicht (zu mir) in die Schule kommt, und um den Preis ringen will, und sagen: Alles andere mag bleiben, wo es will! Mir wird's genug sein, wenn ich ungehindert und schmerzlos dahinleben kann, das Haupt erheben gegen die Dinge wie ein freier Mensch, aufblicken zum Himmel wie ein Freund Gottes, ohne Furcht vor irgend etwas, das mich betreffen kann!" Und in einem anmutigen Zwiegespräche mit Zeus legt er diesem die folgenden Worte[2] in den Mund: „Epiktet, wenn's möglich wäre, so hätt' ich auch dein bißchen Körper und dein bißchen Besitz frei und unangreifbar geschaffen. So aber vergiß nicht, daß diese nicht dein sind, sondern kunstvoll gebackener Dreck. Da dieses nun aber nicht möglich war, so hab' ich dir ein Stück meiner selbst gegeben: nämlich diese Kraft, zu wollen und nicht zu wollen, zu begehren und nicht zu begehren, kurz deine Gedanken zu regieren. Wenn du dich um die kümmerst und auf sie deine Sache stellst, dann wirst du nie gehemmt, nie gefesselt werden, wirst nie wehklagen, wirst nie tadeln, wirst niemandem schmeicheln. — Nun, ist das etwas Kleines? Da sei Gott vor!" Gern drückt Epiktet diesen Gedanken auch so aus: man müsse lernen, zwischen dem, was bei uns stehe[3], und dem, was nicht bei uns stehe[4], zu unterscheiden. So z. B.[5]: „Von den Dingen stehen einige bei uns, andere nicht. Bei uns: unser Meinen, Wollen, Begehren, Fliehen, mit einem Worte: unsere Taten. Nicht bei uns: Körper, Besitz, Ehre, Macht — — —. Was nun bei uns steht, ist von Natur frei, nicht zu hindern, nicht zu hemmen; was aber nicht, schwach, knechtisch, hemmbar, fremd. Bedenke nun, daß, wenn du das von Natur Knechtische für das Freie hältst und das Fremde für das Eigene, du gehemmt werden, trauern, dich erregen und tadeln wirst — so Götter als Menschen. Wenn du aber nur das Deine für dein hältst und das Fremde, so wie es sich verhält, für ein Fremdes, dann wird dich nie jemand nötigen, noch hemmen,

[1]) Diss. II. 17. 29. [2]) Diss. I. 1. 10. [3]) Τὸ ἐφ' ἡμῖν. [4]) Τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.
[5]) Enchirid. 1. 1.

du wirst nie jemand tadeln noch einen Vorwurf machen; nichts wirst du gegen deinen Willen tun, niemand wird dir schaden, du wirst keinen Feind haben; denn du wirst ja nichts erleiden, was dir schadete.“ Oder wiederum[1]: „Bei uns steht unser Wille und alle Taten unseres Willens. Nicht bei uns: unser Leib, unser Besitz, unsere Eltern, Brüder, Kinder, unser Vaterland, kurz unsere Genossen. Worein werden wir nun das Gute setzen? — — —“ Endlich[2]: „Was muß man also in solchen Lagen sich gegenwärtig halten? Was anders als: was ist mein, was ist nicht mein? Was kann ich, was kann ich nicht? Ich muß sterben: muß ich auch klagend sterben? Ich muß gefesselt werden: muß ich's auch jammernd? Ich muß in die Verbannung: hindert mich jemand, lachend und wohlgemut und fröhlich zu gehen? — Gib das Geheimnis preis! — Nein, denn das steht bei mir. — Aber ich werde dich fesseln. — Wie meinst du, Mensch? Mich? Meine Beine wirst du fesseln, meinen Willen aber könnte nicht einmal Zeus selber überwinden. — Ich werde dich ins Gefängnis werfen. — Ja, das Körperchen. — Ich werde dir den Kopf abschlagen lassen. — Hab' ich je behauptet, daß gerade mein Hals nicht abgeschnitten werden kann?“

Im Sinne jener eigentümlichen stoischen Psychologie, die ganz intellektualistisch jedes Gefühl auf ein Urteil, und doch zugleich ganz voluntaristisch jedes Urteil auf einen Willensakt zurückführt[3], sagt Epiktet auch oft, unser Glück hänge ja nicht von den Dingen ab, sondern von unseren Ansichten[4] über die Dinge. So z. B.[5]: „Was regt die Leute auf und macht sie so bestürzt? Der Tyrann und seine Lanzenträger? Woher? Keine Spur! Was von Natur frei ist, kann von nichts erregt und gehemmt werden, als nur von sich selbst. Sondern die Ansichten regen ihn auf. Denn wenn ihm der Tyrann sagt: ich werde deine Beine fesseln, dann sagt der, der das Bein in Ehren hält: Nein! Hab' Erbarmen! Wer aber den Willen in Ehren hält, der sagt: Wenn es dir so gut scheint, so bind' es! — Dir liegt nichts dran?

---

1) Diss. I. 22. 10. 2) Diss. I. 1. 21. 3) Er heißt die innere „Zustimmung“ (συγκατάθεσις). 4) Δόγματα. 5) Diss. I. 19. 7.

— Nein. — Ich werde dir zeigen, daß ich der Herr bin. — Wieso du? Mich hat Zeus frei (auf die Erde) entlassen. Oder meinst du, er werde den eigenen Sohn knechten lassen? Meines Leichnams aber bist du Herr: nimm ihn!" Oder ein andermal[1]: „Was ist Weinen und Schreien? Ansicht! Was Unglück? Ansicht! Was Streit? Was Zwiespalt? Was Tadel? Was Klage? Was Lästerung? Was Geschwätz? Das alles sind Ansichten und sonst nichts. Und sind Ansichten über Dinge, die nicht bei uns stehen als ob sie Güter und Übel wären. Wenn einer diese Ansichten übertrüge auf die Dinge, die bei seinem Willen stehen, dem bürgte ich wohl dafür, daß er sich wohlbefinden wird, was immer seine Umstände seien!" Und noch deutlicher[2]: „Nicht die Dinge erregen die Leute, sondern die Ansichten über die Dinge. Zum Beispiel: der Tod ist nichts Schreckliches — sonst wär' er auch Sokrates so erschienen —, sondern die Ansicht über den Tod, daß er schrecklich sei — das ist das Schreckliche. Wenn wir uns also gehemmt fühlen oder uns aufregen oder trauern, so dürfen wir nie einem andern die Schuld geben, sondern nur uns selbst, d. h. unseren Ansichten. Ein Zeichen von Unbildung ist es, anderen Vorwürfe zu machen; ein Zeichen beginnender Bildung, sich selbst; ein Zeichen vollendeter Bildung: weder anderen noch sich selbst[3]." Und um nun mit diesen Belegen für Epiktets Bewußtsein der inneren Freiheit zu Ende zu kommen, noch einen Satz[4]: „Zustand und Charakter des gewöhnlichen Menschen: er erwartet Förderung und Schädigung nie von sich selbst, und immer von außen; Zustand und Charakter des Philosophen: er erwartet alle Förderung und Schädigung von sich selbst."

Fragen Sie mich nun, geehrte Zuhörer, wie denn der Mensch sich diese „richtigen Ansichten", die ihn von allem Übel befreien sollen, eigentlich aneignet, so lautet die stoische Antwort: für jeden ist ein Übel nur, was seinen Wünschen widerspricht; wer also allem Wirklichen innerlich zustimmt, wer dem Notwendigen nie mit Wunschverneinung begegnet, sondern das, was

---

1 Diss. III. 3. 18. 2) Enchirid. 5. 3) Vgl. Frg. 543. 4) Enchirid. 48. 1.

Gott will, stets auch selber will, für den gibt es kein Übel. Diesen Gedanken hatte Musonius Rufus dahin formuliert[1], man müsse „das Notwendige als ein es Wollender erleben". Sein Schüler Epiktet aber drückt ihn so aus[2]: „Trachte nicht, daß die Ereignisse sich so ereignen, wie du willst, sondern wolle sie, wie sie sich ereignen; so wirst du dich wohlbefinden." Und am klarsten in folgenden Sätzen[3]: „Bedenke! das Ziel des Sehnens ist: das Ersehnte erlangen; das Ziel des Verabscheuens ist: dem Verabscheuten nicht begegnen. Wer aber das Ziel des Sehnens verfehlt, der ist nicht glücklich; und wem das Verabscheute begegnet, der ist unglücklich. Wenn du nun einzig deine eigenen Taten, und zwar die widernatürlichen (d. h. unsittlichen) unter ihnen verabscheust, wird dir nie etwas begegnen, was du verabscheust. Verabscheust du aber Krankheit oder Tod oder Armut, so wirst du unglücklich sein. Entferne also diesen Abscheu von alle dem, was nicht bei uns steht, und übertrage ihn auf deine eigenen, widernatürlichen (unsittlichen) Handlungen." Daraus folgt[4]: „Sage nie: ich hab's verloren, sondern: ich hab's zurückgegeben. Ist das Kind gestorben? Du hast's zurückgegeben. Ist die Frau gestorben? Du hast sie zurückgegeben[5]. Hat man dir dein Gut genommen? Du hast also auch dieses zurückgegeben. — Aber der dir's genommen hat, war ein schlechter Kerl. — Allein, was geht's dich an, durch wen der Geber (Zeus) es von dir zurückfordern läßt?" In demselben Sinne heißt es[6]: „Wenn du wünschst, daß deine Kinder und dein Weib und deine Freunde ewig leben, so bist du elend; denn

[1]) Stob. Floril. 108. 60 (Meineke). [2]) Enchirid. 8. [3]) Enchirid. 2. [4]) Enchirid. 11. [5]) Eine, ganz dem Geiste dieser Maxime entsprechende, förmliche „Verzichterklärung" eines nordamerikanischen, puritanischen Geistlichen am Totenbette seiner Frau findet man bei James, The varieties of religious experience, S. 303. Wer diese rührende autobiographische Erzählung gelesen hat, dem mag die Lust vergehen, die stoischen Forderungen als leere Phrasen zu belächeln. Ebenso mag man vergleichen, was Merx (Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, S. 31) von Elfadîl aus Chorasân (8. Jahrhundert) berichtet: „Als sein Sohn starb, lachte der sonst nicht einmal lächelnde Mann und sprach: Wenn Gott etwas beliebt, so beliebt es mir auch." [6]) Enchirid. 14.

du wünschst, daß bei dir stehe, was nicht bei dir steht, und daß dein sei, was nicht dein ist. Und ebenso: wenn du wünschst, daß dein Sklave nichts Unrechtes tue, so bist du ein Narr; denn du wünschst, daß Schlechtigkeit nicht Schlechtigkeit sei, sondern etwas anderes. Willst du aber nichts verfehlen, wonach du dich sehnst — das kannst du. Übe dich also in dem, was du kannst. — Herr ist über jeden der, der Gewalt hat über das, was jener sich wünscht und nicht wünscht, es ihm zu geben oder zu nehmen. Wer also frei sein möchte, der wünsche nichts und fliehe nichts von dem, was bei anderen steht. Sonst ist er notwendig unfrei." Und, mit der in der Schule gebräuchlichen religiösen Wendung, sagt Epiktet weiter[1]: „Immer ziehe ich das vor, was geschieht. Denn was Gott will, achte ich mehr, als was ich will. Als ein Diener und Begleiter schließe ich mich ihm an, verlange mit ihm, sehne mich mit ihm, kurz, will mit ihm." Oder auch[2]: „Wag' es, blick auf zu Gott, und sprich: Brauche mich fürder, wie du willst! Ich bin einstimmig mit dir, bin dein. Nichts von dem, was du beschließest, bitte ich dich zu ändern. Führ' mich, wohin du willst! Kleide mich, wie du willst! Willst du, daß ich herrsche, diene, bleibe, fliehe, arm bin, reich bin? In jedem von diesen Stücken will ich dich vor den Menschen vertreten." Als Worte endlich, die jedermann jederzeit sich vor Augen halten solle, führt er neben Versen des Kleanthes, die wir gleich kennen lernen werden, noch an[3]: die Verse des Euripides:

> „Doch wer mit Anstand vor dem Schicksal weicht,
> Der heißt uns weise und der Götter kundig"[4];

die Worte des platonischen Sokrates: „Aber, o Kriton, wenn es den Göttern so gefällt, so möge es also geschehen"; und die

---

1) Diss. IV. 7. 20. 2) Diss. II. 16. 42. 3) Enchirid. 53. 4) Er hätte auch noch den Vers des Äschylos (Prom. v. 547) hinzufügen können: „Nimmer vermag eines Menschen Entschluß die Harmonie des Zeus zu stören", zu dem schon der antike Scholiast bemerkt: „In erhabener und der Tragödie angemessener Weise (ὑψηλῶς καὶ τραγικῶς) nennt er das Schicksal die Harmonie des Zeus".

desselben Weisen in der „Apologie“: „Töten können mich Meletos und Anytos wohl, schädigen aber nicht.“ In demselben Sinne sagt auch Seneca[1]: „Was ist die Aufgabe des guten Mannes? Sich dem Schicksal ergeben.“ Und Marc Aurel[2]: „Nur dem vernünftigen Wesen ist es vergönnt, den Ereignissen mit freiem Willen zu gehorchen; das bloße Gehorchen aber ist notwendig für alle.“

Es steht aber nicht so, als ob diese Ergebung der späteren Stoa allein eigentümlich wäre, wenn auch zuzugeben ist, daß dieses Moment im Laufe der Zeit entschiedener hervortritt, und daß dieser Gedanke ursprünglich von einem ganz anderen nicht immer deutlich unterschieden wurde. Wenn zum Beispiel Zenon[3] das „Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ für das ethische Ziel erklärt, so schillert der Sinn dieser Forderung zwischen „Ergebung in den natürlichen Weltlauf“ und „Sittlichkeit als Befriedigung der natürlichen Triebe“. Und wenn Chrysipp[4] dies dahin erläutert, es handle sich „sowohl um die eigene Natur als um die des All, indem man nichts tun dürfe, was das allgemeine Gesetz zu verbieten pflegt, welches die rechte Vernunft ist, die alles durchdringt, dasselbe wie Zeus — — —. Eben das aber sei die Tugend und Glückseligkeit des Vollkommenen, wenn alles getan wird in Übereinstimmung zwischen der Seele des einzelnen und dem Willen des Allenkers“ — so ist jene, schon von Cicero[5] bemerkte Zweideutigkeit nicht völlig geschwunden. Ja, sogar die folgenden Verse des Kleanthes[6] zeigen noch keine vollkommen scharfe Unterscheidung zwischen dem Naturnotwendigen und dem sittlich Geforderten:

„Nimmer geschieht ohne Dich, o Gott, eine Tat hier auf Erden,
Noch auch im Ätherhimmel, dem göttlichen, oder im Meere,
Als nur allein, was die Bösen im Unverstande vollbringen.
Aber, was ungrad auch, vermagst Du grade zu machen,
Was ohne Ordnung, zu ordnen: das Feindliche, Dir ist es freundlich.

---

1) De prov. 5. 8. 2) Εἰς ἑαυτόν X. 28. 3) Diog. Laert. VII. 87. 4) Frg. 4. 5) Frg. 13 (Arnim III). 6) Stob. Ekl. I. p. 32 (Meineke).

Und so hast Du in eins das Edle dem Schlechten verschmolzen,
Eine Ordnung geschaffen von allen ewigen Dingen.
Diese verlassen in Flucht die Schlechten unter den Menschen,
Sehnen sich nach dem Besitz von Gütern, die Unglücksel'gen;
Sehen und hören nicht Gottes Gesetz, das allen gemeinsam:
Folgten sie dem verständig, sie führten ein herrliches Leben."

Aber doch hat schon Zenon die Lehre von der Schicksalsnotwendigkeit vorgetragen[1]; und welche andere Bedeutung hätte ihr in seinem Systeme zukommen können, wenn nicht die, die Forderung unbedingter Ergebung in alles Geschehen theoretisch zu begründen? Und von Kleanthes besitzen wir außer den früher angeführten auch noch andere Verse[2], die unverkennbar diese Forderung aussprechen:

„Führ' Du mich, Zeus, und Du mich, Schicksalsgöttin,
Wohin es immer mir von Euch bestimmt ist!
Ich folg' Euch ohne Furcht. Doch würd' ich feig,
Und wollt' es nicht, ich müßt' Euch dennoch folgen."

Und von Chrysipp endlich wird uns folgende Äußerung berichtet[3]: „Solange mir die Zukunft unbekannt ist, halte ich mich daran, daß ich das von Natur Wohlgestaltere zu erlangen suche; denn Gott selbst hat mir den Trieb zu solcher Wahl verliehen. Wüßte ich aber, daß mir bestimmt ist, jetzt krank zu sein, so verlangte auch ich danach." Den Anfang dieses Zitates nun werden Sie nächstens besser verstehen. Schon jetzt aber ist klar, daß hier nicht nur die unbedingte Ergebung gelehrt, sondern auch ihr Wesen in lehrreicher Weise näher bestimmt wird. Sehr genau nämlich wird hier die tätige von der tatlosen Ergebung unterschieden. Jene bezieht sich auf das Wirkliche. Diesem mit Wunschverneinung zu begegnen, wird verpönt. Keineswegs aber, die Zukunft handelnd zu beeinflussen. Die Wunschbejahung, in der die Stoa mit Recht das Wesen der inneren Freiheit sieht, ist von einer Willensbejahung durchaus verschieden: ich darf handeln, um X zu realisieren; aber, wird es nun nicht verwirklicht, so darf ich Non-X nicht anders wün-

[1]) Diog. Laert. VII. 23 und 149. [2]) Epiktet, Enchirid. 53. [3]) Frg. 191.

schen, als es ist[1]. „Denn während ich dir, sagt Seneca[2], mit vollendeter Deutlichkeit das Wünschen verbiete, gestatte ich dir das Wollen.“

Das Begehren also muß umgebildet werden zur allgemeinen Wunschbejahung, wenn innere Befreiung vor sich gehen soll. Aber nun fragt sich: wie kommt diese Umbildung selbst zustande? Zwei Bedingungen derselben haben wir seinerzeit in unserer einleitenden Betrachtung erwähnt: die Auffassung jedes Erlebnisses als eines unabtrennbaren Teiles von Welt und Leben; und die Pflege freudiger Bejahungsgefühle gegen diese Totalität. Die zweite dieser Bedingungen ist an sich emotioneller Natur, kleidet sich aber für den stoischen Intellektualismus in das Gewand einer Tatsachenfrage. Die erste dagegen gehört ganz eigentlich dem Gebiete des Theoretischen an: sie stellt jene intellektuelle Vermittlung des Erlösungsprozesses dar, an die ich Sie schon anläßlich der Lehre des Kyrenaikers Theodoros erinnern mußte. Wir können sie als die Forderung bezeichnen, alles einzelne von einem „höheren Generalisationszentrum“ aus zu betrachten, oder auch mit Spinoza als die Maxime, es „sub specie aeterni“ anzuschauen. Die Stoa steht durchaus auf demselben Boden, und die Übereinstimmung des Chrysipp[3] mit den Kyrenaikern in dieser Hinsicht ist auch schon im Altertume (von Cicero) bemerkt worden. Und über die Lehre von der Einheit der Welt habe ich schon früher im allgemeinen gesprochen. Schon Zenon hat diese Einheit betont[4], und sie ist seither feststehendes Dogma der Schule[5]. Begründet wird sie unter anderem damit, daß zwischen den einzelnen Teilen der Welt Wechselwirkung stattfinde, was nur innerhalb eines einheitlichen Ganzen möglich sei[6]; und näher dahin ausgeführt, daß das Universum einen, Menschen und Götter umfassenden Staat

---

1) Vgl. Frg. 572 (Der Weise „wird Tod und Schmerzen vermeiden, soweit es möglich und recht ist. ... Kann er sie aber trotz redlicher Bemühung nicht vermeiden, so wird ihr Hereinbrechen ihn nicht elend machen“. Augustinus nach stoischem Muster). 2) Ep. 116. 1. 3) Frg. 417. Vgl. Frg. 482 u. 565. 4) Diog. Laert. VII. 143. 5) Frg. 530 ff. (Arnim II). 6) Sext. Emp. adv. Math. IX .78 ff.; Marc Aurel, εἰς ἑαυτόν VI. 38.

bilde[1]. Diese einheitliche Welt ist aber auch vollkommen. Diesen zweiten Satz nun würden wir heutzutage einfach aussprechen als die Forderung, dem einheitlichen Weltganzen freudig zu begegnen. Auch fehlt es nicht völlig an Ansätzen zu einer solchen Auffassung. Wenn zum Beispiel Epiktet sagt[2]: „So wie keine Zielscheibe aufgestellt wird, um verfehlt zu werden, so gibt es auch in der Welt nichts, was seiner Natur nach übel wäre", so meint er offenbar: die Gegenstände unseres Wünschens könnten nicht dazu bestimmt sein, wunschverneint zu werden. Allein, wie schon angedeutet, hat der unverwüstliche griechische Intellektualismus auch dies zu beweisen unternommen; freilich mit recht ungenügenden und zum Teil äußerst trivialen Gründen, die nicht selten fast an die klassische Behauptung Christian Wolffs erinnern, die Sonne sei schon deshalb ungemein nützlich, weil es ohne sie keine Sonnenuhren geben könnte. Aber nicht diese verunglückten Beweisversuche interessieren uns hier, sondern ihr Ergebnis. Und da sehen wir denn, daß Chrysipp nicht nur zeigen wollte[3], daß „an der Welt nichts auszusetzen und zu tadeln" sei, sondern auch geradezu aussprach[4]: „Weder ist es möglich, alle Schlechtigkeit überhaupt zu beseitigen, noch wäre diese Beseitigung schön," das heißt wünschenswert. Und überhaupt beweist er ein lebhaftes Bewußtsein davon, daß auch das, was an sich oder von unserem Standpunkte aus als schlecht erscheint, dennoch zur Allseitigkeit, Harmonie und Vollkommenheit des Weltganzen erforderlich sein mag „wie der (absichtlich) ungeschickte und (darum) lächerliche Vers im Drama"; denn „dem ganzen Gedicht verleiht auch das einen gewissen Reiz, was an sich schlecht ist"[5]. Er selbst scheint aber nun auch schon diese Lehre von der Vollkommenheit der Welt dazu verwendet zu haben, um jedes einzelne Erlebnis, eben als Teil dieses Ganzen betrachtet, als wünschenswert hinzustellen. Denn nachdem er an einer schon angeführten Stelle[6] gesagt

---

1) Frg. 1127 ff. (Arnim II), Frg. 333 ff. (Arnim III). 2) Enchirid. 27. 3) Frg. 1178 (Arnim II). 4) Frg. 1182 (Arnim II). Vgl. Frg. 1169, 1176, 1181, 1184 (Arnim II). 5) Frg. 1181 (Arnim II). 6) Frg. 191 (Arnim III).

hatte: „Wüßte ich aber, daß es mir bestimmt ist, jetzt krank zu sein, so würde auch ich das wünschen," fährt er fort: „Denn auch der Fuß, wenn er Bewußtsein hätte, würde wünschen, beschmutzt zu werden." Das Gleichnis, das hier zu grunde liegt, hat in Epiktets Ausführung[1] näher folgende Gestalt: „In welchem Sinne nun heißt von den äußeren Dingen das eine natürlich, das andere unnatürlich? Wenn man uns isoliert betrachtet. Denn auch von dem Fuße werde ich sagen, es sei ihm natürlich, rein zu sein. Aber wenn du ihn als Fuß nimmst, und nicht isoliert, dann wird es ihm anstehen, auch in den Schmutz zu treten, auch auf Dornen, manchmal aber auch, amputiert zu werden — im Interesse des ganzen (Menschen); andernfalls fungiert er nicht mehr als Fuß. Etwas Ähnliches nun muß man auch bei uns annehmen. Was bist du? Ein Mensch. Wenn du (dich) nun isoliert betrachtest, wird es dir natürlich sein, alt zu werden, reich und gesund zu sein; wenn aber als Menschen und als Teil eines Ganzen, wird es dir im Interesse dieses Ganzen bald angemessen sein, zu erkranken, bald eine gefahrvolle Seereise zu unternehmen, bald zu verarmen, manchmal aber auch, vor der Zeit zu sterben. ... Denn was ist der Mensch? Ein Teil eines Staates: zunächst jenes Götter und Menschen umfassenden Staates, sodann auch des Staates im engsten Sinne, der eine kleine Nachbildung des Allstaates ist[2]." Und an einer andern Stelle[3] sagt derselbe Stoiker: „Was ist der Beruf eines Bürgers? Keinen privaten Nutzen zu haben, keine Sache vom Standpunkt der Isoliertheit zu erwägen, sondern so, wie wenn die Hand oder der Fuß Vernunft hätten und der natürlichen Ordnung (im Geiste) folgen könnten; dann würden sie nämlich all ihr Wünschen und Sehnen auf das Ganze beziehen. Darum sagen die Philosophen mit Recht: Wenn der Tüchtige die Zukunft vorauswüßte, so würde er mithelfen auch zum Kranksein, Sterben und Verstümmeltwerden; da er nämlich einsehen würde, daß dies

---

[1]) Diss. II. 5. 24ff. [2]) Der Begriff des Allstaates (s. oben!) begegnet schon bei der alten Stoa einmal im Dienste derselben Argumentation wie hier (Frg. 333). [3]) Diss. II. 10. 4.

von der Ordnung des Universums ihm so zugeteilt wird, und daß das Ganze dem Teil, und der Staat dem Bürger vorgeht."

Müssen wir nun diese Ansichten im ganzen und großen als eine angemessene Beschreibung des Erlösungsprozesses bezeichnen, so gilt in der Hauptsache dasselbe auch von jenen anderen Bestimmungen, die zusammen die stoische Affektenlehre ausmachen. Ehe ich jedoch diese darstelle, gestatten Sie mir wohl eine kurze psychologische Vorbemerkung.

In dem, was wir allgemein einen Affekt oder Erregungszustand nennen, können wir zwei Elemente auseinanderhalten: ein Element „Empfindung" und ein Element „Drang". Wenn ich Schmerz fühle, so ist das Element des Dranges nach Änderung, die Wunschverneinung, das Irgendwiefortwollen, dasjenige also, was mich, wenn der Zustand sich steigert, um mich schlagen läßt — dieses, sage ich, kann sehr wohl unterschieden werden von der bloßen Schmerzempfindung, die ich als eine, wenn auch unbestimmte Qualität an einer bestimmten Leibesstelle lokalisiere. Und das eigentlich Peinigende ist nicht das zweite, sondern das erste Element. Daher kommt es, daß man den Schmerz erträglich machen kann, indem man die Aufmerksamkeit auf ihn konzentriert: es wird dadurch seine qualitative Bestimmtheit erhöht, er wird bis zu einem gewissen Grade objektiviert, und der Drang, das innerliche Sichsträuben, also das Subjektive des Zustands (als welches zu jenem Objektiven stets im umgekehrten Verhältnisse steht) wird auf diese Weise gedämpft. Dasselbe gilt, mit den entsprechenden Veränderungen, von der Lust, und auch von den anderen Affekten, wie Hoffnung und Furcht.

Die Stoiker nun unterscheiden diese beiden Elemente sehr bestimmt. Sie behaupten, die Empfindung des Schmerzes, respektive der Lust sei in der menschlichen Natur gegründet, und auch der Weise sei ihr unterworfen; des inneren Dranges aber, jenes Gefühls des Unaushaltbaren, beziehungsweise des Die-Lust-erlangen-müssens — ihrer vermöge er Herr zu werden. „Der Weise", sagt Chrysipp[1], „empfindet Schmerz, aber nicht

[1]) Frg. 574.

Qual; denn er gibt mit der Seele nicht nach." Und Seneca[1]: „Er empfindet Schmerz. Denn die menschliche Empfindung brennt keine Tugend weg. Aber er fürchtet ihn nicht. Unbesiegt blickt er von oben auf seine Schmerzen." Und im Gegensatze zu den Kynikern, denen er mit Unrecht ein Ideal der Empfindungslosigkeit andichtet, meint er[2]: „Dieser Unterschied besteht zwischen uns und jenen: unser Weiser besiegt sein Leiden, aber er empfindet's; der ihrige empfindet es nicht einmal." Und eben dahin gehört auch das dem Poseidonios zugeschriebene Wort[3], das freilich theatralisch genug klingt: „Du setzest es nicht durch, Schmerz! So lästig du seiest, nie werde ich zugeben, daß du ein Übel bist." Die Stoa leugnet auch keineswegs, daß die Schmerzempfindung sich stets physiologisch bemerkbar machen, und auch wohl Tränen auslösen werde; sie behauptet nur, daß bei alledem die innere Freiheit gewahrt, und jener ganze pathologische Zustand von unserem innersten Selbst als etwas ihm Äußerliches betrachtet werden könne[4]. In unsere Sprache übersetzt, heißt dies, der Affekt sei erst dann vollständig, wenn die jeweils gegebene Empfindung oder Vorstellung zum Gegenstande einer Wunschbejahung oder Wunschverneinung gemacht werde. Die Stoiker nun, in ihrer intellektualistischen Psychologie, halten dafür, daß die Äußerungen des Begehrens stets ein Urteil zur Voraussetzung haben[5], wenn sie sie nicht gar, wie Chrysipp[6], in einem solchen sich erschöpfen ließen. Die Affekte, lehrte Zenon[7], seien gewisse unvernünftige Kontraktionen, Depressionen, Exaltationen, Chocs und Diffusionen, die auf das Urteil folgen (daß der Inhalt der gegebenen Vorstellung ein Gut oder ein Übel sei). Diese Urteile nun können wahr oder falsch sein. Sie sind falsch, wenn etwas als Gut oder Übel beurteilt wird, was dies nicht ist (also namentlich ein äußeres Ding). In diesem, und nur in diesem Falle heißt der Stoa der auf

---

1) Ep. 85. 29. 2) Ep. 9. 3; vgl. De brev. vit. 14. 2! 3) Cicero, Tusc. II. 25. 61. 4) Seneca, De ira I. 16. 7; II. 2—4; Epiktet, Enchirid. 16; Diss. I. 18. 19; Chrysipp, Frg. 439, 441. 5) Frg. 380, 382, 383, 459. 6) Frg. 461. 7) Galen, Hippocr. et Plat. IV. 3. Vgl. Frg. 384, 391—394, 406, 461, 463, 466, 468, 481.

das Urteil folgende Zustand ein „Affekt“[1]. Ist dagegen das zugrunde liegende Urteil richtig (erklärt es also eine Tugend für ein Gut, oder eine Schlechtigkeit für ein Übel), dann nennt sie den also begründeten Gefühlszustand eine „Wohlaffiziertheit“[2]. Wir werden vielleicht besser tun, beide Zustände kurz als richtige oder unrichtige Affekte zu unterscheiden. Das vielberufene stoische Ideal der „Apathie“ bedeutet also durchaus nicht einen Zustand der Affektlosigkeit im Sinne des heutigen Sprachgebrauches, sondern nur die Freiheit von unrichtigen Affekten. Die „Eupathie“ hingegen ist eingeschlossen in den Begriff der „Apathie“.

Wir wissen heutzutage mit einer so intellektualistischen Konstruktion nicht mehr sehr viel anzufangen; denn uns scheint selbstverständlich, daß nicht die Urteilsbewertung primär ist, sondern die Wunschbewertung: daß wir nicht etwas wünschen, weil wir's für ein Gut halten, sondern es ein Gut nennen, weil wir es wünschen. Auch die Stoiker selbst mußten sich davon überzeugen, daß die bloße Einsicht in die Unrichtigkeit der Werturteile nicht ausreicht, um das Wunschverhalten zu ändern: sie meinten deshalb[3], jene Fehlurteile seien nicht gewöhnliche Irrtümer, sondern eingewurzelte verkehrte Meinungen gleich den Wahnvorstellungen der Geisteskranken, und jeder Unweise sei eigentlich ein Narr[4]. Wir werden also von jenen Grundsätzen der Affektenlehre, die uns bisher vorgekommen sind, urteilen müssen, daß sie zwar einer sehr gekünstelten Auffassung sich bedienen, aber doch mit ihrer Hilfe eine fundamentale Wahrheit ausdrücken wollen: daß nämlich das innerlich freie von dem innerlich unfreien Erleben durch die Art und Weise sich unterscheidet, wie unser Wunschverhalten zu den vorgestellten Erlebnissen Stellung nimmt.

Obwohl nun die Gefühlszustände an sich bei richtigen und unrichtigen Affekten natürlich von gleicher Art sind, so erscheinen sie doch als angemessen oder unangemessen, je nachdem

---

[1]) Πάθος. [2]) Εὐπάθεια: Frg. 433, 435. [3]) Stob. Ekl. II. p. 172 (Meineke). Vgl. Frg. 421—430, 475, 478, 480. [4]) Cicero, Parad. 4. Vgl. Frg. 658, 662—668.

sie an richtige oder unrichtige Werturteile sich schließen. Die Stoa definiert daher[1] den unrichtigen Affekt auch als einen „übermäßigen Drang", oder als eine „unnatürliche Seelenbewegung", der gegenüber dann der richtige Affekt als ein „angemessener Drang" oder als eine „natürliche Seelenbewegung" bezeichnet wird. Im einzelnen aber unterscheidet sie nun vier Hauptarten der unrichtigen Affekte: Begierde, Furcht, Trauer und Lust[2]. Es sei also zum Beispiel[3] die Begierde ein solches unvernünftiges Begehren, welchem die Meinung zugrunde liege, es könnte ein Gut erlangt werden, dessen Gegenwart unser Leben glücklich gestalten würde, und diese Meinung enthalte in sich das Prinzip einer ungeordneten Seelenbewegung, indem sie das Erwartete als ein wahrhaft Begehrenswertes hinstelle. Und dem entsprechen die Definitionen der übrigen unrichtigen Affekte[4]. So wird etwa die Geldgier (eine der 27 (!) Unterarten der Begierde[5]) zurückgeführt auf die Meinung, daß das Geld ein Gut sei[6], und so fort. Die unrichtige Schätzung der Güter also erzeugt die unrichtigen Affekte. Dagegen erzeugt ihre richtige Schätzung richtige Affekte, und deren werden drei unterschieden[7]: der Begierde entspricht der Wunsch, der Furcht die Vorsicht, der Lust die Freude, die „beste der Wohlaffiziertheiten"[8]; nur die Trauer findet begreiflicher Weise kein Gegenglied. Und beide Reihen von Klassen werden dann mit chrysippischer Scholastik noch vielfach weiter eingeteilt[9]. Diese „richtigen Affekte" nun sind natürlich nicht, wie man wohl in älterer und neuerer Zeit gemeint hat, Zugeständnisse an die gemeine Ansicht, und auch nicht Freibriefe für geringere Stärkegrade der verpönten Gefühlszustände — schon der Peripatetiker Kritolaos[10] wollte

1) Frg. 377, 378, 389, 412, 462, 479. 2) Frg. 378, 381, 412. 3) Frg. 394. 4) Frg. 385—388, 391—393, 400, 404, 407, 412. 5) Frg. 397. 6) Frg. 456. 7) Frg. 431, 432, 437—439. 8) Frg. 436. 9) Mit jener Sucht „die Philosophie mit zahlreichen ungereimten und unnützen Namen anzufüllen", die an Chrysipp (Frg. 255) schon Plutarch mit Recht verspottet, hat er schließlich 70 „unrichtige" und 9 „richtige" Affekte unterschieden (Frg. 397, 401, 409, 414, 432). 10) Frg. 411 (Arnim III).

in dieser Unterscheidung nur einen „Wortkampf“ sehen —, sondern sie sind die notwendigen „Erzeugnisse der Tugend“ [1], nämlich des richtigen Wissens um Güter und Übel. Der Weise verlangt nach den wahren Gütern. Dazu gehört nach stoischer Lehre die tätige Gemeinschaft mit den Mitmenschen. Darum ist er[2] wohlwollend, sanftmütig, zärtlich, liebevoll. Er scheut die wahren Übel. Darum fühlt er Scham und Scheu. Er hat aber auch das Bewußtsein, jene zu besitzen, und von diesen frei zu sein. Darum empfindet er Fröhlichkeit, Freudigkeit und Wohlgemutheit. Darin besteht seine „Affektlosigkeit“, die genau zu unterscheiden ist von der anderen „Affektlosigkeit“ des Harten und Stumpfen[3]: so wie dieser unter, so steht er über den unrichtigen Affekten.

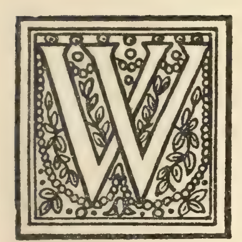
Sie bemerken, geehrte Zuhörer, daß diese Bestimmungen im engsten Zusammenhange stehen mit denen des Diogenes und des Theodoros. Die Fröhlichkeit und Wohlgemutheit sind von jenem, die Freudigkeit ist von diesem übernommen. Aber die stoische Affektenlehre stimmt nicht nur mit diesen älteren Versuchen überein: sie ist auch eine im wesentlichen richtige psychologische Beschreibung des Erlösungszustandes. Die Affekte, die uns von den äußeren Dingen abhängig machen, sind ausgeschaltet; jene, die aus dem eigenen Innern hervorquellen, sind beibehalten und gesteigert. Die stoische „Eupathie“ schließt die affektiven Begleiterscheinungen der inneren Unfreiheit aus, und gipfelt in jener Freudigkeit, die sich uns seinerzeit als charakteristisch für die innere Freiheit erwiesen hat.

1) Frg. 76. 2) Frg. 431, 432, 435. 3) Frg. 448.

DIE STOA II

ZEHNTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben in der letzten Vorlesung die stoische Lebensauffassung und das zu ihrem Ausdrucke konstruierte System kennen gelernt, soweit der Hauptpunkt der inneren Freiheit und die aus ihm sich ergebende Art des Erlebens in Betracht kommt: alle Erlebnisse sollen wir als unselbständige Teile des Allgeschehens auffassen, diesem mit freudiger Ergebung begegnen und so auch mit jenen in allen Fällen wunschlos zufrieden sein. Heute gilt es, die Kehrseite zu betrachten. Wir hörten ja: unser Wünschen soll stets mit der verwirklichten Gegenwart sich decken; unser Wollen aber soll in der Zukunft bestimmte Zwecke selbst verwirklichen. Es fragt sich, was für Zwecke dies sein mögen?

Und da sagte ich Ihnen schon neulich: was das innerlich freie Tun angeht, stand die Stoa unter dem Einflusse zweier entgegengesetzter Motive. Die Schwierigkeit aber, um die es sich handelt, ist unausweichlich, sobald das moralische Wertsystem von dem ethischen nicht durchaus getrennt wird. Denn jeder Versuch, die Normen des überlieferten Sittengesetzes aus der Forderung der inneren Freiheit abzuleiten, stellt den Denker, der ihn unternimmt, vor eine überaus bedenkliche Antinomie.

Zunächst muß für den Standpunkt der Stoa ein Gesichtspunkt ausgeschaltet werden. Dem unvollkommenen Menschen erwächst aus seiner Anerkennung eines ethischen Ideals selbstverständlicherweise die Pflicht der Vervollkommnung, und diese

kann auch da, wo es um sein Tun sich handelt, Geltung beanspruchen. Er wird vieles tun und vieles unterlassen müssen, um ethische Fortschritte zu erzielen und Rückschritte zu vermeiden. Aber diese ganze Betrachtungsweise ist durch die stoische Fassung des Idealbegriffes ausgeschlossen. Wir sahen ja, die Stoa fragt nicht: was müssen wir tun, um weise zu werden?, sondern sie fragt: was würden wir tun, wenn wir weise wären? Aber auf diese Frage kann es jedenfalls vom spezifisch ethischen Standpunkte aus keine Antwort geben. Denn aus der Pflicht der Vervollkommnung lassen sich keine Regeln ableiten, die für den schon Vollkommenen gelten könnten. Für den idealen Menschen von vollkommener innerer Freiheit kann das Ideal der inneren Freiheit offenbar keine Norm des Handelns an die Hand geben: alles, was er tun mag, muß ja dem Ideal entsprechen; sonst wäre er, gegen die Voraussetzung, nicht der ideale Mensch. Ethische Pflichten also können für den Weisen nicht in Frage kommen.

Ganz anders steht es mit den moralischen Pflichten. Daß der innerlich freie Mensch gegen seine Mitmenschen nur in bestimmter Weise handeln werde, ist eine an sich keineswegs sinnlose Behauptung. Dafür aber stellt sich eben an diesem Punkte um so bedrohlicher die erwähnte Antinomie ein.

Der „Weise“ nämlich ist, wie wir wissen, unabhängig von allen Schicksalen. Den Verlust von Ehre, Gut, Gesundheit und Leben faßt er nicht als Übel auf. Diese Dinge haben für ihn keinen wahren Wert. Dann aber, scheint es, können sie in seinen Augen auch für die Anderen keinen wahren Wert haben. Gesetzt also, er tastete durch seine Taten die Ehre, das Gut, die Gesundheit oder auch das Leben seiner Nebenmenschen an, so würde er ihnen damit doch keinen wahren Schaden zufügen: alles, worüber er Gewalt hat, ist ja für sie nur ein Äußeres; was aber für sie ein Inneres ist, ihre Tugend, Einsicht, Freudigkeit, das kann er durch sein Handeln gar nicht erreichen. Er kann also ihnen ebensowenig schaden wie sie ihm. Und daraus folgt, daß aus dem Gesichtspunkte der inneren Freiheit

alle möglichen Arten, wie der Weise gegen sich selbst oder andere handeln mag, als vollkommen gleichwertig sich darstellen.

Dagegen gründet sich das überlieferte Sittengesetz gerade auf die Voraussetzung, daß jenen äußeren Gütern ein Selbstwert zukomme. Denn es verpönt vor allen anderen jene Handlungsweisen, durch die ein Mensch Ehre, Besitz, Gesundheit und Leben seiner Mitmenschen gefährdet. Mit anderen Worten: die Moralität ist der kristallisierte Niederschlag der egoistisch-unfreien Wertungsweise, die sie nur zu einer altruistisch-unfreien verallgemeinert; die Ethik der inneren Freiheit dagegen beruht auf der grundsätzlichen Bekämpfung und Überwindung dieser Wertungsweise. Wie also sollte es möglich sein, eben jenes Gesetz aus dieser Forderung abzuleiten? In diese Antinomie verstrickt sich jeder Versuch einer praktischen Philosophie, der beide Gesichtspunkte anerkennt und sich dennoch nicht entschließen kann, sie durchgehends rein zu scheiden: die Ethik aufzufassen als eine ideale Forderung der Persönlichkeiten an sich selbst und aneinander zu gunsten innerlich freier Charaktergestaltung; die Moralität aber als eine praktische Forderung der Individuen aneinander, zu gunsten von Zwecken, die sie realisieren wollen — ganz ohne Rücksicht darauf, ob dieses ihr Wollen bei dem einen aus unfreier, bei dem anderen aus freier Gesinnung entspringen möge. Dieses Problem aber erwies sich auch für die Stoa als ein zentrales und unausweichliches.

Nur einer hat sich von all diesen Schwierigkeiten frei erhalten: des Schulgründers Zenon großer Schüler, Ariston von Chios. Dieser hielt, im Gegensatze zu seinem Lehrer und zu seinen Mitschülern, an der absoluten Wertlosigkeit aller äußeren Dinge unverbrüchlich fest, und zog daraus die Konsequenz, daß es unmöglich sei, ein den Weisen verpflichtendes Sittengesetz festzustellen[1]. In dieser einseitigen, aber folgerechten Weise hat

[1]) Vgl. hiezu Çankara (bei Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 438): „Der Verpflichtete wird verpflichtet, weil ein zu Meidendes oder zu Er-

er zwar die Moralität und ihre Berechtigung völlig ignoriert, dafür aber die Ethik der inneren Freiheit in der Reinheit ihres Prinzipes durchgeführt.

Er leugnet, daß den menschlichen Handlungen ein verschiedener Wert zukommen könne, je nachdem sie gewisse äußere Güter realisieren oder nicht. Vielmehr erklärt er den Zustand der Indifferenz[1] gegenüber ihnen allen für das ethische Ziel[2]. In ihm allein besteht die Tugend, und sie ist deshalb nur eine, wenn sie sich auch verschieden äußert. Verschiedene Tugenden aber gibt es ebensowenig wie verschiedene Moralgebote. Die einzige Tugend ist vielmehr die Erhabenheit über alles Äußere, also die innere Freiheit; und diese ist ebenso einheitlich wie die Sehkraft. Sowie man, sagt er[3], diese, wenn sie etwas Weißes sieht, Weißsehen, wenn aber Schwarzes, Schwarzsehen nennen kann, so kann auch die eine Tugend Einsicht heißen, wenn sie Handlungen zum Gegenstande hat, und Selbstbeherrschung, wenn Gefühle usw. Einzelne sittliche Vorschriften aber sind

---

langendes vorhanden ist. Derjenige nun, ... für den nichts mehr besteht, was er vermeiden oder erlangen könnte, kann nicht verpflichtet werden." (Vgl. ibid. S. 27.) Sofort wird auch die Konsequenz des Ariston in Betracht gezogen, nämlich „daß derjenige, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt, weil auf ihn keine Verpflichtung mehr Anwendung findet, nun handeln wird, wie es ihm beliebt". Diese Konsequenz nun wird zwar abgelehnt, mit der Begründung, daß „dasjenige, was zu allem Handeln antreibt, nur jener Wahn ist, und dieser Wahn besteht nicht mehr bei dem, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt", d. h. also, es wird ihr begegnet durch die Behauptung, der Weise werde überhaupt nicht handeln. (Vgl. ibid. S. 42.) Allein es liegt auf der Hand, daß hier die Möglichkeit einer nicht aus Bedürftigkeit, sondern aus Kraftfülle entspringenden Tätigkeit übersehen wird — eine Möglichkeit, die doch derselbe Autor, wie ich anläßlich der Lehre des Heraklit gezeigt habe, sehr wohl beachtet hat, wo es sich um das Tun Gottes handelt. Sowie Gott müßte also auch der Weise folgerecht „bloß zum Spiel" handeln „wie es ihm beliebt" (wie übrigens ibid. S. 648 auch angedeutet wird) — und eben diese konsequente Lehre ist die des Ariston, wie sich im folgenden zeigen wird. [1]) 'Αδιαφορία. [2]) Cicero, Acad. prior. II. 42. 130; De legg. I. 21. 55; De fin. IV. 17. 47; Diog. Laert. VII. 160. [3]) Plut. De virt. mor. 2, p. 440 f.; vgl. Galen, Hippocr. et Plat. V. 5 i. fin. und VII. 2 princ.

für den Weisen überflüssig und für den Toren unnütz: „Wenn ein Mensch, meint er[1], die Tugend als das alleinige Gut lieben und die Schlechtigkeit als das einzige Übel hassen gelernt, alles andere aber, wie Reichtümer, Ehren, Gesundheit, Kraft und Macht als ein Mittleres erkannt hat, das weder zu den Gütern noch zu den Übeln zu rechnen ist; dann wird er niemanden brauchen, der ihm sagt: So sollst du spazieren gehen, so sollst du essen, dies geziemt einem Manne, das einer Frau, dies einem Verheirateten, das einem Ledigen.... Wer, fährt er fort[2], einem Wahnsinnigen Vorschriften geben wollte, wie er sprechen, wie er dahergehen, wie er sich in der Öffentlichkeit, wie im Privatleben benehmen solle, — der wäre verrückter als jener, dem er seine Ratschläge gibt: seine schwarze Galle muß man kurieren, und den Grund des Wahnsinns entfernen. Dasselbe gilt auch von diesem anderen Wahnsinn: ihn selbst muß man vertreiben." Wie aber wird denn nun der Weise handeln? Auch auf diese Frage gibt Ariston eine unzweideutige Antwort: wenn er wirklich vollkommen ist, dann kann er tun, was er will. „Wunderbar und herrlich, sagt er[3], wirst du leben, wirst tun, was dir gerade einfällt, niemals eine Gier empfinden, und niemals eine Furcht." Dieses „Tun, was ihm einfällt", bedeutet aber natürlich nicht ein planloses Tasten, sondern der Weise wird sich zur Auswirkung seiner Kraft bestimmte Zwecke setzen, und die zu ihrer Verwirklichung tauglichen Mittel anwenden. Auch dies weiß Ariston sehr wohl[4]: er werde die indifferenten Dinge je nach den Umständen vorziehen, gerade so, wie man D, I oder O voranstelle, je nachdem man Dion, Ion oder Orion schreiben wolle. Und für diese souveräne Erhabenheit des innerlich freien Menschen über die äußeren Dinge hat sich auch dem Ariston wieder, als ihr angemessenster Ausdruck, das Spielgleichnis aufgedrängt[5]: der Weise gleiche einem guten Schauspieler, der, ob er nun in der Rolle des Agamemnon auftrete oder in der

---

1) Seneca, Ep. 94. 8. 2) Seneca, Ep. 94. 17. 3) Cicero, De fin. IV. 25. 69; vgl. auch besonders IV. 16. 43! 4) Sext. Emp. adv. Math. XI. 64ff. 5) Diog. Laert. VII. 160.

des Thersites, sie beide gleich gut durchführen werde. So wenig soll der moralische Wert des Lebensinhalts den ethischen Wert der Lebensführung berühren. Dieses Bild aber kennen wir schon von dem Kyrenaiker Bion her, der ein ganz ähnliches gebraucht hat. Und auch das ist beachtenswert, besonders, wenn wir erwägen, daß auch die übrigen Sätze des Bion („Wie das Greifen, so das Beißen" usw.) eine ganz stoische Lebensauffassung bekunden. Auch waren Ariston und Bion so ziemlich genaue Zeitgenossen. Dies alles aber erwähne ich, weil uns von Ariston berichtet wird[1], er sei „zur Lustlehre abgefallen". Was aber diese Nachricht besagen will, wird uns nun ziemlich klar sein: daß nämlich diese beiden Richtungen, die von so verschiedenen Seiten her das Ideal der inneren Freiheit am reinsten erfaßt hatten, sich dieser Übereinstimmung auch bewußt geworden sind, und daß etwa Ariston es nicht verschmäht haben wird, die „Freude" des Theodoros als den Gefühlszustand des „Weisen" anzuerkennen. Diese über die Grenzen der Sekten hinausgreifende Annäherung aber, die uns die Quellen gerade noch erraten lassen, und welche für die törichte Beschränktheit dogmatischer Schulstandpunkte als ein „Abfall" erschien, wird uns in gewissem Sinne als der höchste Punkt gelten dürfen, den die Lebensauffassung der griechischen Philosophen überhaupt erreicht hat.

Die Stoa als Ganzes aber, geehrte Zuhörer, besaß nicht dieselbe Freiheit gegenüber dem allgemeinen Bewußtsein und der Tradition. Sie konnte sich keinen Weisen denken, der nicht zugleich ein guter Gatte, Vater und Bürger wäre[2]. Auch für ihn also, so empfand sie, muß es noch eine bindende moralische Norm geben, die ihn hindert, sich über Leben, Gesundheit, Besitz und Ehre seiner Nächsten hinwegzusetzen. Allein wie diese Norm begründen, wenn doch der Weise diese selben Dinge gering achten soll, sofern sie ihn selbst betreffen? Hier glaubte Zenon einen Ausweg gefunden zu haben — ja, er hat in der Tat einen gefunden, dem nur freilich schwere Bedenken anderer

---

1) Athen. VII. p. 281 c ff. 2) z. B. Frg. 697, 731 (Arnim III).

Art anhängen. Diese werden wir später zu berühren haben; jetzt aber ist die Lehre selbst darzustellen, die wir zwar aus einzelnen Äußerungen späterer Nachfolger uns rekonstruieren müssen, die aber doch ohne Zweifel schon dem Schulgründer angehört, da alle ihre Hauptbegriffe ausdrücklich auf ihn zurückgeführt werden[1]. Ihr wesentlicher Inhalt aber ist der folgende.

Alle Organismen üben von Natur gewisse Funktionen aus, die in ihrer Selbsterhaltung gipfeln[2]. Diese Funktionen heißen die ihnen „eigentümlichen Tätigkeiten“[3], und zeigen sich schon bei Pflanzen und Tieren[4] (weshalb man jenen Ausdruck keinesfalls durch „Pflichten“ wiedergeben darf). Sie richten sich auf die Herstellung gewisser „natürlicher“ Zustände, wie Leben, Gesundheit oder Kraft[5], welchen eben deshalb ein „Wert“[6] für den Organismus zukommt[7]; nur ist dieser biologische Wert streng zu unterscheiden, nicht nur vom ökonomischen, sondern auch vom ethischen Werte[8]. Er äußert sich aber bei selbstbewußten und vernünftigen Wesen, wie beim Menschen, darin, daß er der Gegenstand eines „Triebes“[9] ist, oder, wie man auch sagen kann, einer „Wahl“[10], indem der Mensch instinktiv die einen Zustände vorzieht, die anderen nicht. Jene heißen deshalb die „vorzüglichen“, diese die „unvorzüglichen“[11]. Nun aber ist der Mensch nicht ein isoliertes Wesen, sondern steht mit allen anderen Geschöpfen in dem allgemeinen Weltzusammenhange, und lebt deshalb nur dann der Natur entsprechend, wenn er nicht nur seine eignen, sondern auch die fremden biologischen Werte zu realisieren sucht[12]. Es gehört also zu seinen „eigentümlichen Tätigkeiten“ nicht nur die Sorge um sein eigenes Leben, seine eigene Gesundheit, seine eigene Kraft,

---

1) So das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν bei Diog. Laert. VII. 87; die ὁρμή ibid. VII. 4; das καθῆκον ibid. VII. 25; die προηγμένα und ἀποπροηγμένα bei Stob. Ekl. II, p. 156 (Meineke) und Cicero, de fin. IV. 25. 69 ff. 2) Frg. 178—183, 187. 3) Καθήκοντα: Frg. 186, 188, 497. 4) Frg. 493, 494. 5) Frg. 140, 141, 497. 6) Ἀξία. 7) Frg. 143. 8) Frg. 124—126. 9) Ὁρμή: Frg. 178. 10) Ἐκλογή: Frg. 118. Vgl. Frg. 142, 190—196. 11) Προηγμένα, Ἀποπροηγμένα: Diog. Laert. VII. 104—107. Vgl. Frg. 128—136. 12) Frg. 4. Vgl. Frg. 333—339.

seinen eigenen Reichtum, kurz, um seine eigenen „vorzüglichen“ Zustände, sondern auch die um die entsprechenden Werte seiner Eltern, Freunde, Mitbürger usw.[1]: auch ihre biologische Wohlfahrt ist für ihn „vorzüglich“[2]. Biologisch „wertvoll“ und „vorzüglich“ sind mithin gleichwertige Begriffe[3], und der Inbegriff der unter sie fallenden Zustände bildet den Gegenstand der dem Menschen „eigentümlichen“ natürlichen Tätigkeit. Das Wissen nun (um diese „eigentümlichen“ Tätigkeiten) ist die Tugend[4] (als die „Vollendung“ der menschlichen Natur[5]); und wenn jene Tätigkeiten aus diesem Wissen um ihre Bedeutung hervorgehen (und damit zugleich nicht als zufällige Einzelhandlungen, sondern als Glieder einer auf Grundsätzen beruhenden Lebensführung sich darstellen, mithin als „der Tugend gemäße Tätigkeiten“[6], die durch „den Charakter des Sicheren und Habituellen und durch eine eigene Festigkeit“[7] ausgezeichnet sind), dann heißen sie „richtige Tätigkeiten“[8], im Gegensatze zu jenen nur äußerlich und zufällig der Norm konformen Akten, die nicht aus einem solchen Bewußtsein entspringen und darum nur als ethisch „indifferente eigentümliche Tätigkeiten“[9] bezeichnet werden[10]. Es ist also dieselbe äußere Handlung, je nachdem sie jenes innere Wissen zur Voraussetzung hat und aus ihm entspringt, oder nicht, bald eine „indifferente eigentümliche“, bald eine „richtige“ Tätigkeit: das bloße „Spazierengehen“ zum Beispiel, oder das bloße „Schuldenzahlen“ gehört in die erste, das „vernünftige Spazierengehen“ aber, und das „gerechte Schuldenzahlen“ in die zweite Kategorie[11]. Wer nun in jeder Lebenslage die „richtige Tätigkeit“ setzt, der lebt „in Übereinstimmung mit der Natur“[12], und diese Übereinstimmung ist das oberste ethische Ziel[13], das einzig wahre Gut[14] und der absolute Wert, das

1) Frg. 340—348, 495, 731. 2) Frg. 136. Vgl. Frg. 309, 318. 3) Frg. 122, 126, 145. 4) Frg. 265. Vgl. Frg. 198, 200 a, 264, 278, 283. 5) Frg. 257, 260. 6) Ἐνεργήματα κατ᾽ ἀρετήν. 7) Frg. 510. Vgl. Frg. 542. 8) Κατορθώματα. 9) Μέσα καθήκοντα. 10) Frg. 494. Vgl. Frg. 284. 11) Frg. 498, 501. Vgl. Frg. 511, 512, 515, 516. 12) Ὁμολογουμένως τῇ φύσει. 13) Frg. 4—9. 14) Unter den Begriff des wahren Gutes fallen daher streng genommen nicht nur die Tugenden, sondern auch ihre Träger, Äußerungen, Wirkungen usw., wie denn Chry-

Glück[1]. Aber nun beachten Sie wohl: dies alles gilt von den „richtigen Tätigkeiten“ als solchen, und ohne Rücksicht darauf, ob sie auch das „Vorzügliche“ realisieren[2]. Denn die Setzung der Tätigkeit steht bei uns, ihr Erfolg aber nicht; und nur was bei ihm steht, ist für den Stoiker ein Gut. Es ist mithin zwischen dem Wahlwert und dem Glückswert auf das genaueste zu unterscheiden[3]: die biologischen Werte und Unwerte, das „Vorzügliche“ und „Unvorzügliche“ bestimmen den Inhalt des richtigen Handelns, aber ihr Besitz ist für das Glück vollkommen indifferent[4]. Denn gut ist nur, was nützt, schlecht, was schadet[5]; der Besitz jener äußeren Güter aber ist weder nützlich noch schädlich, vielmehr hinsichtlich der menschlichen Vortrefflichkeit durchaus gleichgültig[6]. Mit anderen Worten: diese Dinge haben einen relativen Wert, insofern sie den Inhalt der sittlichen Tätigkeit bestimmen; der einzig absolute Wert aber besteht in der Kenntnis und grundsätzlichen Ausübung dieser Tätigkeit selbst. Im Sinne dieser Lehre hat deshalb Antipater von Tarsos das ethische Ziel ganz richtig darein gesetzt[7], man müsse „konsequent und unverbrüchlich alles, was bei einem steht, tun, um das von Natur Vorzügliche zu erlangen“; ebenso bestimmt auch der Skeptiker Karneades das ethische Prinzip der Stoa vollkommen korrekt, wenn er sagt[8]: „Alles zu tun, um das der Natur Entsprechende zu erlangen, auch wenn wir es nicht erreichen, sei nach der Meinung der Stoiker sittlich, allein um seiner selbst willen anzustreben, und das einzige Gut“; und endlich bezeugt dasselbe Plutarch mit den Worten[9]: „Denn das Ziel besteht in der vernünftigen Auswahl . . jener (biologischen Werte[10]); diese selbst aber und ihr Besitz sind nicht das

---

sipp (Frg. 95—108) dies mit ebenso unfruchtbarer Spitzfindigkeit als unerträglicher Breite auseinandergesetzt hat. Ein Eingehen auf diese Aufzählungen und Einteilungen aber wäre hier nicht nur zwecklos, sondern zweckwidrig. 1) Frg. 126. 2) Frg. 504, 505, 507, 509. 3) Frg. 118. Vgl. Frg. 195. (Die ἀξία ἐκλεκτική ist deshalb noch nicht συμβλητικὴ πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον). 4) Ἀδιάφορον. 5) Frg. 75, 76. 6) Frg. 117. 7) Antipater Frg. 57; vgl. Frg. 58 und Diogenes v. Babylon Frg. 44—46 (Arnim III). 8) Cicero, de fin V. 7. 20. Vgl. Frg. 18, 497. 9) Frg. 195. 10) Πρῶτα κατὰ φύσιν.

Ziel, sondern gleichsam nur der Stoff" (an dem es verwirklicht werden soll). Ich wiederhole also noch einmal kurz die Lehre der Schule: es gibt „Vorzügliches"; die auf Verwirklichung desselben gerichtete Tätigkeit heißt die dem Menschen „eigentümliche"; das richtige Wissen um diese Tätigkeiten ist die „Tugend"; diese Tätigkeiten selbst aber, sofern sie aus diesem Wissen hervorgehen, sind das einzig wahre Gut, und zugleich das Glück.

Diese schwierige Konstruktion, mit ihrem doppelten Wertbegriffe, ist in älterer und neuerer Zeit vielfach mißverstanden worden. Man hat gemeint, sie bedeute ein Zugeständnis an die gewöhnliche Lebensauffassung: die äußeren Dinge, welche die Stoa als „Güter" nicht habe anerkennen wollen, habe sie als „Vorzügliches" doch wieder eingeführt, und so durch die bloße Änderung eines Wortes mit der Strenge der Grundsätze sich abfinden wollen. Cicero wird in seiner Schrift „von den Zielen"[1] nach dem Vorgange griechischer Autoren nicht müde, sich hierüber lustig zu machen; und auch Plutarch äußert sich in ähnlicher Weise[2], wenn er auch die stoische Lehre selbst mit weit größerem Verständnis auffaßt und darstellt, als der römische Kompilator. Auch in modernen Werken findet sich dieses ganze Lehrstück unter der Rubrik „Milderung des sittlichen Idealismus". Allein diese ganze Betrachtungsweise ist der Absicht der Stoa durchaus unangemessen. Ihr zufolge soll das „Gute" ein Wissen sein, nämlich die „Tugend", das „Vorzügliche" aber der Inhalt dieses Wissens. In diesem Zusammenhange die Frage aufwerfen, ob nicht neben der Tugend auch der Besitz der äußeren Güter einen Wert habe, ist nicht anders, als wollte man einer Lobpreisung der Geometrie durch den Einwand entgegentreten, dann müßte doch auch den Dreiecken ein selbständiger Wert zugestanden werden.

Freilich, wenn man einmal um jeden Preis den Versuch machen will, die auf einen doppelten Wertbegriff gegründete Lehre der Stoa unter Zugrundelegung einer einheitlichen Wertskala dar-

---

1) De fin. IV. und V. 2) De comm. not. 4, p. 1060 c ff. und 26, p. 1070 ff.

zustellen, dann entsteht die Schwierigkeit, daß dieselben Objekte einerseits „indifferent", andererseits „wertvoll" sein sollen[1]. Aber an dieser Schwierigkeit ist dann nicht die kritisierte Lehre schuld, sondern der Kritiker, der es unternimmt, sie in unangemessenen Begriffen zu formulieren. Dieses Unternehmen aber ist allerdings schon früh, und keineswegs nur von gegnerischer Seite gewagt worden. Die korrekte Lehre ist die[2], man rede von Indifferenz in zweifachem Sinne[3]: einmal, sofern das Indifferente nichts zum Glück oder Unglück beitrage, und in diesem Sinne seien Reichtum, Gesundheit, Ehre usf. indifferent; sodann, insofern das Indifferente keinen natürlichen Trieb (des Begehrens oder Verabscheuens) errege, und in diesem Sinne seien nur solche Dinge indifferent wie die Anzahl der Kopfhaare, oder das Ausstrecken eines Fingers. Aber doch haben auch schon die alten Stoiker zugegeben[4], dem „Vorzüglichen" komme eine „zweite Stelle und ein sekundärer Wert zu, und es nähere sich in gewisser Weise der Natur des Guten". Und sehr bedenklich wird diese Zweideutigkeit, wenn Seneca erklärt[5], bei ihm nähmen die Reichtümer einen gewissen Rang ein, bei der Masse der Menschen aber den obersten.

In gewisser Weise liegt hier freilich ein Widerspruch vor. Aber er liegt nicht da, wo man geneigt ist, ihn zu suchen. Er entsteht nicht aus einer schwankenden Schätzung der äußeren Güter, sondern aus der Zwiespältigkeit der Gesichtspunkte, daß der Weise dieselben Dinge für nichts achten soll, sofern sein Besitz in Frage kommt, und sie doch wieder in Ehren halten, sofern es sich um ihren Besitz durch andere handelt. So wirft zum Beispiel Plutarch dem Chrysippos[6] vor, er rechne auf der einen Seite das Leben nur zu den von Natur indifferenten Dingen, sage aber auf der anderen doch: es sei auch für den Toren besser zu leben als nicht zu leben, selbst wenn er nie weise werden sollte. Aber was hätte Chrysipp anderes sagen

1) Vgl. Chrysipp Frg. 137 (Arnim III). 2) Frg. 118—122. 3) Ein dritter Sinn der Indifferenz (Gleichwertigkeit) kann hier außer Betracht bleiben. 4) Frg. 128. 5) De vit. beat. 22. 5. 6) Frg. 760. Vgl. Frg. 761, 762.

sollen, wenn er doch nach der feststehenden Doktrin seiner Schule zwar das Ermordetwerden nicht für ein Übel halten durfte, wohl aber das Ermorden für ein solches erklären mußte? Derselbe Autor rückt dem Chrysipp[1] die Äußerung vor, der Weise werde die Rede- und Staatskunst so betreiben, als ob Reichtum, Ehre und Gesundheit Güter wären. Aber dies versteht sich von selbst, wenn er jene Künste gerecht ausüben soll. Denn die Gerechtigkeit beruht auf der Voraussetzung eines Wertes der äußeren Güter, und eben in diesem ihrem, durch den „Trieb“ offenbarten „Wert“ besteht jene „Natürlichkeit“ von Recht und Gesetz, die derselbe Chrysipp behauptet[2]. Der Weise also muß — nichts anderes wird hier behauptet — als Staatsmann einen Wert der äußeren Güter für die Regierten voraussetzen; denn nur auf Grund dieser Voraussetzung kann er sowohl die Zivil- wie die Kriminaljustiz verwalten. Wollte er von dieser Voraussetzung abgehen, dann könnte er nur mit Ariston „tun, was ihm gerade in den Sinn kommt“, wäre somit an keine allgemein gültige Regel mehr gebunden. Die Anerkennung eines relativen Wertes des „Vorzüglichen“ und die eines allgemeinen Sittengesetzes sind eben logisch unzertrennlich: Ariston konnte jenen nur leugnen, weil er auch dieses bestritt[3]; so wie man aber das letztere beibehalten wollte, mußte man auch den ersteren in irgend einer Form einführen.

Der angebliche Widerspruch der stoischen Ethik ist ja in unserer heutigen Sittlichkeit genau so enthalten, weil auch wir die radikale Trennung der ethischen von der moralischen Beurteilung noch nicht durchgeführt haben. Wenn ich den Verlust einer größeren Geldsumme als indifferent empfinde, werde ich geachtet; nehme ich aber diese selbe Summe einem anderen

---

1) Frg. 698. 2) Frg. 308 ff., 611. 3) Vgl. Frg. 26 u. 27 (Arnim III). An der letzteren Stelle sagt Chrysipp gegen Ariston (von seinem Standpunkt aus ganz konsequent): „Denn wer behauptet, allein die Sittlichkeit habe einen Wert, der hebt damit die Pflege der Gesundheit, die Verwaltung des Vermögens, die Regierung des Staates, die Regeln des geschäftlichen und die Formen des privaten Lebens auf, und gibt so schließlich auch jene Sittlichkeit selbst Preis, in der er alles aufgehen lassen wollte.“

weg, dann bin ich ein Gegenstand der Entrüstung. Wer eine Einbuße an Ehre geduldig erträgt, wird von der christlichen Moral wegen seiner Gottergebenheit gerühmt; wer aber dieselbe Einbuße einem andern zufügt, wird von ihr als Ehrabschneider verdammt. Wenn nun ein Marsbewohner auf die Erde herabkäme, bei uns eine einheitliche Wertskala voraussetzte, und uns fragte: gilt bei euch die Ehre als ein Gut? — was könnten wir ihm antworten? Auch wir müßten erwidern: ein Gut in dem Sinne, daß sich der Weise um ihren Verlust grämen würde, ist sie nicht; wohl aber in dem Sinne, daß die Menschen von Natur vorziehen, sie zu besitzen, und deshalb auch von dem Weisen verlangen, daß er sie ihnen nicht nehme. Nichts anderes aber drückt auch der stoische Wert-Dualismus aus: er ist das Ergebnis eines Kompromisses zwischen dem Ideale der inneren Freiheit und dem Postulat eines allgemeinen Sittengesetzes; und ich sehe nicht, wie ein solches Kompromiß vermieden werden könnte, solange wir an dem Freiheitsideale festhalten wollen, und doch in der Ethik vor dem Immoralismus des Ariston zurückschrecken.

Der stoischen Fassung dieses Kompromisses aber muß nachgerühmt werden, daß sie das Wesentliche des Freiheitsbewußtseins wahrt, ohne doch etwas psychologisch Widersprechendes zu verlangen. Denn die beiden Wertungsweisen können in der Tat nebeneinander bestehen: der stoische „Weise" hätte seine „Triebe" soweit unterdrückt, daß sie ihre Bedeutung für das Wunschverhalten verlieren, für das Willensverhalten aber bewahren. Er liebt die Reichtümer nicht, sagt Seneca[1], aber er zieht sie vor. Er „fühlt kein Mitleid, aber er hilft"[2]. Und, so hörten wir schon neulich, während ihm das Wünschen verboten wird, wird ihm doch das Wollen gestattet[3].

So gipfelt also die stoische Lehre, wie wir sie bisher dargestellt haben, in einer Lebensauffassung, für die allein das Tun Bedeutung hat, nicht aber dasjenige, was durch dieses Tun er-

---

1) De vit. beat. 21. 4. 2) Seneca, de clem. II. 6. 4. Vgl. Frg. 450—452, 641.
3) Seneca, Ep. 116. 1. Vgl. Frg. 196!

reicht wird. Die Lebensgüter sind für den Menschen bloß der Stoff, an dem er sich zu betätigen hat[1]; und ganz allein von der Art dieser Betätigung hängt ebenso sein Glück wie sein Wert ab. Diese Denkweise bezeugen uns die Quellen vielfach. „Der Ruhmsüchtige, sagt Marc Aurel[2], hält eine fremde Tätigkeit für ein eigenes Gut; der Genußsüchtige eine eigene Passivität; der Verständige sein eigenes Tun.“ Und ferner[3]: „Nicht im Erleiden, sondern im Wirken liegt Gut und Übel des vernünftigen, gesellschaftlichen Wesens, sowie auch seine Tüchtigkeit und Schlechtigkeit ...“ Ebenso Seneca[4]: „Du meinst, der Weise werde von den Übeln belästigt? Er gebraucht sie. So wie Phidias nicht nur in dem kostbaren Elfenbein, sondern auch in dem geringeren Marmor hätte arbeiten können, so wird auch der Weise zwar, wenn er kann, seine Vortrefflichkeit im Reichtum entfalten, wenn aber nicht, in der Armut.“ Ebenso verhalte es sich mit Vaterland und Exil, mit Feldherrn- und Soldatenstand, mit Stärke und Schwäche: „Welches Schicksal immer er empfange, er wird etwas Bedeutendes daraus gestalten.“ Epiktet aber erklärt geradezu[5]: „Sowie der Stoff des Zimmermannes Holz ist, und der des Statuengießers Erz, so ist der Stoff der Lebenskunst das eigene Leben eines Jeden.“ Und näher führt er aus[6]: „Ist Gesundheit ein Gut, Krankheit ein Übel? Nein, Mensch! Sondern, in der rechten Weise gesund sein, ist ein Gut; in der unrechten ein Übel. So daß man sogar aus der Krankheit Vorteil ziehen kann. Bei Gott! Oder meinst du, aus dem Tode nicht? aus der Verstümmelung nicht? ... Aus Allem. Aber auch von dem, der Einen schmäht? Und welchen Vorteil hat der Athlet von dem, der ihn einübt? Den allergrößten! Und dieser übt mich ein: er lehrt mich das Ertragen, die Zornlosigkeit, die Sanftmut. ... Ein schlechter Nachbar? Ja, für sich selbst! Für mich aber gut: er lehrt mich Milde und Anstand. Ein schlechter Vater? Sich selbst; mir aber gut. Das ist der Zauberstab des Hermes. ... Trage Krankheit, Tod, Mittellosigkeit,

---

1) Frg. 195. 2) Εἰς ἑαυτόν VI. 51. 3) Εἰς ἑαυτόν IX. 16. 4) Ep. 85. 39f.; vgl. De vit. beat. 22. 1ff.! 5) Diss. I. 15. 1. 6) Diss. III. 20. 4ff.

Schmach, Todesurteil: durch den Stab des Hermes wird all das zu Vorteil .... Was immer du nennst, ich will daraus etwas Beseligendes, Beglückendes, Erhabenes, Beneidenswertes machen.“

Legt aber so die stoische Lebensauffassung alles Gewicht auf die Tätigkeit, und weder auf den Stoff, an dem diese vor sich geht, noch auf den Erfolg, den sie verwirklicht, so liegt auf der Hand, daß diese Tätigkeit jetzt nicht mehr gedacht werden kann als eine ernste, vielmehr gedacht werden muß als eine spielende. Denn wir wissen ja: eben das macht das Wesen des Ernstes aus, in seinem Gegensatze zum Spiel, daß bei ihm die Tätigkeit gleichgültiges Mittel ist für bestimmte Erfolge, bei jenem aber der Erfolg gleichgültige Wirkung einer beliebigen Tätigkeit. Die Gleichung: Leben=Spiel erscheint daher von vornherein als der angemessenste bildliche Ausdruck für jenes Begriffssystem. In der Tat wird sie in dieser Funktion reichlich verwendet. Schon Chrysipp[1] hat in ausführlicher Weise das Bild des Ballspiels herangezogen, um die rechte Weise zu erläutern, in der Wohltaten zu erweisen und zu empfangen sind, und schon dies kann kaum ohne die Absicht geschehen sein, im Gegensatze zu der „Indifferenz“ des zugewendeten äußeren Vorteils alles Gewicht auf die Art der Zuwendung, also der Betätigung an jenem gleichgültigen Stoffe, zu legen. „Die Stoffe, sagt dann weiter Epiktet[2], sind indifferent, ihr Gebrauch ist nicht indifferent. Wie also soll man zugleich die Ruhe bewahren und sich nicht erregen, und doch zugleich bei der Sache, nicht nachlässig und nicht flüchtig sein? Wenn man die Würfelspieler nachahmt. Die Spielmarken sind indifferent. Die Würfel sind indifferent. Wie kann ich wissen, was fallen wird? Aber die (geschehenen) Würfe mit Kunst und Sorgfalt verwerten — das ist meine Aufgabe.“ So auch im Leben. „Sei sorgfältig; denn was du tust, ist nicht gleichgültig. Aber doch zugleich ruhig und erregungslos; denn die Dinge sind gleichgültig. — — — Du wirst sehen,

---

1) Frg. 725. 2) Diss. II. 5. 1 ff.

daß es so auch die geschickten Ballspieler machen. Keinem ist etwas an dem Ball gelegen, als ob der ein Gut oder ein Übel wäre; sondern am Schlagen und Auffangen. Darin besteht die Wohlgesetztheit, darin die Kunst, die Raschheit, die Gewandtheit, daß ich, ohne auch nur die Brust zu bewegen, ihn auffangen kann; und der andere ihn bekommt, wenn ich werfe. Wenn wir ihn aber mit Aufregung und Angst fangen und werfen, was ist das noch für ein Spiel? ... Das ist eine Schlacht, aber kein Spiel! So konnte also auch Sokrates Ball spielen. — Wieso? — Im Gerichtssaal spielen. (Denn) er spricht ... als ob er mit einem Ball spielte. Was für ein Ball ward da geworfen? Das Leben, die Freiheit, die Verbannung, der Verlust seines Weibes, das Zurücklassen von Waisenkindern. Damit spielte er; aber er spielte nichtsdestoweniger, und warf den Ball mit Anstand." Daß aber dieses Bild nicht nur zufällig einmal gewählt wird, sondern dem Philosophen als adäquater Ausdruck seiner Lebensauffassung stets gegenwärtig ist, das zeigen Stellen, wie die folgenden[1], an denen es bloß anspielungsweise herangezogen wird: Ich will ja gar nicht in den Kaiserpalast hineingehen[2], brauche mich also auch nicht aufzuregen, wenn mich die Garde nicht hineinläßt. — Aber warum versuchst du's denn überhaupt, und kommst her? „Weil mir scheint, ich müsse mitspielen, solange das Spiel dauert." Oder[3]: man soll sich gegen den Machthaber verhalten wie Sokrates gegen die dreißig Tyrannen. „Das Spiel durchführend gehe ich zu ihm und gehorche, solang er mir nichts Schlechtes oder Unanständiges befiehlt. Wenn er mir sagt: verhafte den Leon von Salamis!, da sag' ich: ich spiel' nicht mehr mit. — Verhaftet ihn selbst! — Da spiel' ich weiter."

Die folgende Äußerung Jean Pauls[4] entbehrt daher nicht der Komik: „Der, für den das äußere (bürgerliche, physische) Leben mehr ist als eine Rolle: der ist ein Komödiantenkind, das seine

---

1) Vgl. auch Diss. I. 24. 20 — eine Stelle, die unten in anderem Zusammenhange anzuführen sein wird. 2) Diss. IV. 7. 19. 3) Diss. IV. 7. 30. 4) „Über die natürliche Magie der Phantasie", 1. „Jus de tablette für Mannspersonen", Anhang zum „Quintus Fixlein" (Werke, Band III, S. 203).

Rolle mit dem Leben verwirrt und das auf dem Theater zu weinen anfängt. Dieser Gesichtspunkt... erhebt zu einer Standhaftigkeit, die erhabener, seltener und süßer ist als die stoische Apathie.“ Schiefer nämlich kann man die Lehre der Stoa nicht auffassen; denn eben dieser „Gesichtspunkt“ ist die stoische Apathie. Viel tiefer und verständnisvoller erscheint mir deshalb die Auffassung der stoischen Lebensansicht, die Adam Smith in folgende Sätze gekleidet hat, und die zwar im Sinne des achtzehnten Jahrhunderts einigermaßen hedonisch ausgeschmückt ist, dennoch aber das wesentliche dieses Standpunktes scharf und treffend hervorhebt: „Die Stoiker, sagt er[1], scheinen das menschliche Leben als ein Spiel angesehen zu haben, das großes Geschick erfordert, in dem aber auch ein Einfluß des Zufalles stattfindet, oder doch dessen, was gewöhnlich als Zufall gilt. Bei solchen Spielen pflegt der Einsatz eine Kleinigkeit zu sein, und die ganze Freude am Spiel beruht darauf, daß gut, loyal und geschickt gespielt wird. Sollte der gute Spieler trotz all seines Geschicks durch den Einfluß des Zufalls verlieren, so soll für ihn der Verlust mehr ein Gegenstand der Heiterkeit als ernstlicher Betrübnis sein. Er hat keinen falschen Zug gemacht; er hat nichts getan, dessen er sich schämen müßte; er hat die ganze Freude des Spiels vollständig genossen. Sollte umgekehrt der schlechte Spieler trotz all seiner Fehler in derselben Weise gewinnen, so kann ihm dieser Erfolg nur wenig Genugtuung bereiten. Er wird von der Erinnerung an alle Fehler, die er gemacht hat, verfolgt. Und auch während des Spiels kann er kaum einen Bruchteil des Genusses empfinden, den es zu gewähren vermag. Infolge seiner Unkenntnis der Spielregeln sind Angst, Zweifel und Zaudern die unangenehmen Empfindungen, die fast jedem seiner Züge vorhergehen; und wenn er ihn getan hat, vollendet das vernichtende Bewußtsein, ihn als groben Irrtum zu erkennen, den unerfreulichen Umkreis seiner Empfindungen. Das menschliche Leben, mit all den Vorzügen, die es möglicherweise auszeichnen können, soll, nach den Stoikern, als

[1]) Theory of moral sentiments, P. VII, Sect. II, Chapt. 1 (11. Aufl., S. 492ff.).

ein bloßes Zweipfennigspiel angesehen werden: als eine Sache, die viel zu unbedeutend ist, um eine ernsthafte Sorge zu verdienen. Unsere einzige Sorge sollte sich nicht auf den Einsatz, sondern auf die richtige Methode des Spielens beziehen. Setzten wir unser Glück in den Gewinn des Einsatzes, so würden wir es in etwas setzen, was von Faktoren abhängt, die außer unserer Gewalt und unserem Einfluß entzogen sind, und würden uns ewiger Furcht und Unruhe, und oft traurigen und verzehrenden Enttäuschungen aussetzen. Setzen wir es aber in das gute, loyale, kluge und geschickte Spielen, kurz in die Angemessenheit unseres eigenen Verhaltens, so setzen wir es in das, was bei gehöriger Übung, Erziehung und Aufmerksamkeit durchaus unserer Gewalt und unserer Leitung unterworfen ist. Unser Glück ist völlig sicher, und über den Einfluß des Schicksals erhaben. Wenn der Erfolg unserer Handlungen unserer Macht entrückt ist, so ebenso auch unserer Sorge, und wir können seinetwegen nie Angst oder Furcht empfinden, noch auch je eine traurige, ja nicht einmal eine ernste Enttäuschung erleben."

Geehrte Zuhörer! Wir sind mit diesen Zitaten, und mit den allgemeinen Gesichtspunkten, auf die sie sich beziehen, dem Punkte nahegerückt, an dem wir unser Urteil über die stoische Lebensauffassung abschließend werden zusammenfassen müssen. Doch muß ich vorher noch meine Darstellung durch einige Einzelzüge ergänzen. Wir sind nämlich bisher nicht über die allgemeine Feststellung hinausgegangen, daß die Stoa ein für alle Menschen gültiges Sittengesetz anerkannte. Sie werfen nun aber vielleicht noch die Frage auf, welchen Inhalt sie denn diesem im besonderen unterlegte. Da jedoch diese Frage für unsere Zwecke recht wenig Interesse besitzt, so kann ich meine Antwort sehr kurz fassen.

Über den Inhalt des Sittengesetzes, das heißt, stoisch gesprochen, über die Frage, was eine „eigentümliche" Tätigkeit sei und was nicht, haben unter den Stoikern endlose Streitigkeiten stattgefunden. Von solchen Streitfragen, die über eine mehr rigorose und eine mehr laxe Auffassung zwischen Antipater

und Diogenes von Babylon verhandelt wurden, ist uns allerlei überliefert[1]. Aber wenn Sie hören, daß sogar darüber gestritten wurde, ob es eine dem Weisen „eigentümliche" Tätigkeit sei, in der Schule die Beine übereinander zu schlagen[2], so wird Ihnen wohl die Lust vergehen, sich in diese Mysterien einweihen zu lassen[3]. Interessanter ist, daß die Lüge unter Umständen als erlaubt galt[4], und daß Zenon, wie wir aus einer biographischen Notiz[5] schließen müssen, die geschlechtliche Enthaltsamkeit als widernatürlich verwarf. Das meiste aber, was wir erfahren, sind Proteste gegen die Konvention, die Zenon aus dem kynischen Kampf gegen die „Einbildung" herübergenommen hat.

---

1) Antipater Frg. 61, Diogenes Frg. 49 (Arnim III). 2) Frg. 711 (Arnim III). 3) Diese Dinge haben freilich nicht nur eine komische Seite. Sie sind vielmehr die verzerrten Reste eines der liebenswürdigsten Züge der ältesten Stoiker: ihres feinen Taktgefühls. Von Zenon wird (Diog. Laert. VII. 23) berichtet, er habe einen jungen Schwätzer mit den Worten zurechtgewiesen: wir hätten doch wohl dazu zwei Ohren und nur Einen Mund, um mehr zu hören als zu reden. Und als (Diog. Laert. VII. 19) jemand zahlreiche Aussprüche des Antisthenes tadelte, entgegnete er: Antisthenes werde ja wohl auch einiges Gute geäußert haben; er frage also seinen geehrten Mitunterredner, ob er sich nicht auch derartiger Aussprüche erinnere? Als aber dieser die Frage verneinte, versetzte er: „Schämst du dich also nicht, wenn Antisthenes etwas Verfehltes gesagt hat, dieses herauszusuchen und im Gedächtnis zu behalten, dessen aber, was er Richtiges bemerkt hat, dich nicht einmal zu erinnern?" Besonders aber möchte ich hier hervorheben das Gespräch zwischen Kleanthes, Arkesilaos und einem Ungenannten, von dem uns ebenfalls Diogenes Laertios (VII. 171) erzählt. Als der Ungenannte dem Arkesilaos Immoralität vorwarf, hieß ihn Kleanthes schweigen, indem er bemerkte: „Wenn auch seine Grundsätze die Moralität aufheben, so sind doch seine Taten von ihr erfüllt." Darauf Arkesilaos stolz: „Ich lasse mir nicht schmeicheln"; und dagegen Kleanthes lächelnd: „Ist es denn eine Schmeichelei, wenn ich behaupte, daß dein Leben mit deinen Grundsätzen nicht übereinstimmt?" Hier zeigt sich ein „Takt des Herzens", der im Altertum recht selten ist. Der Unglücksmensch Chrysipp freilich hat alles verdorben. Denn der Takt ist vernichtet, wenn er in einzelne „Tugenden" zerteilt und kunstgerechten Regeln unterworfen wird. Und dann entstehen Fragen wie die obigen. 4) Frg. 554, 555. 5) Diog. Laert. VII. 13.

Er sowohl wie Chrysipp leugnen, daß Kannibalismus[1], freie Liebe[2], Unzucht wider die Natur[3] und Blutschande[4] widernatürlich seien. Und für die letztere Behauptung führt Zenon[5] ein Argument ins Treffen, das für den Kynismus zu charakteristisch ist, als daß ich es nicht (wenn auch in gemilderter Form) wiedergeben sollte: warum, fragt er nämlich, sollte gerade diese Berührung des Mutterleibes verpönt sein, da man ihn doch sonst auf so viele Arten ohne Tadel berühren darf? Allein, so bezeichnend derartiges für die kynische Denkweise sein mag, für die Stoa handelt es sich dabei doch wesentlich um eine geschichtliche Zufälligkeit: diese Bestimmungen haben auf die Folgezeit keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt, und den Kern der stoischen Ethik nicht berührt.

Anders aber steht es mit einer Frage der speziellen Moral: mit der nach der Zulässigkeit des Selbstmords. In dieser Beziehung besagt die offizielle Version der stoischen Lehre[6]: der Selbstmord sei je nach den Umständen bald pflichtmäßig, bald pflichtwidrig; „natürlich" nämlich sei er, wenn er im Interesse von Vaterland oder Freunden erfolge, oder auch bei heftigen Schmerzen, Verstümmelungen und unheilbaren Krankheiten. Aber schon diese Fassung des Lehrstücks ist nicht unbedenklich. Zwar die Aufopferung für Freunde und Vaterland liegt ganz in der Richtung des stoischen Universalismus, und daß der Teil dem Ganzen nachstehe, kann sehr wohl als „natürlich" im Sinne der Schule gelten. Dagegen liegt die Sache anders hinsichtlich der drei übrigen Fälle. Denn wo bleibt hier der Grundsatz, daß wir das Leiden „gebrauchen" müssen, um leiden zu lernen? Und so scheint Plutarch nicht so ganz Unrecht zu haben, wenn er fragt[7], wie denn ein Mensch, der (nach stoischer Lehre) alle

---

1) Frg. 746—750; vgl. Diog. Laert. VII. 36. 2) Frg. 728; vgl. Diog. Laert. VII. 33. 3) Frg. 706; vgl. Sext. Emp. Pyrrh. III. 200. 4) Frg. 743—746, 753. 5) Sext. Emp. Pyrrh. III. 205. 6) Frg. 757. Vgl. Frg. 691, 759, 765—767. Nur Frg. 768 geht etwas weiter, indem hier auch Tyrannenzwang, Armut und Wahnsinn als zureichende Gründe des Selbstmords zugelassen werden. Indes macht dies den Eindruck einer nachträglichen Rechtfertigung der stoischen Praxis in der Kaiserzeit. 7) De Sto. repp. 18, p. 1042d und de comm. not. 11, p. 1063c.

Güter besitze und von aller Furcht vor irgendwelchen Übeln frei sei, sich um einer indifferenten Sache willen umbringen könne? Nun erwidert Chrysipp auf solche Bedenken freilich[1]: Leben und Tod seien ja gleichfalls indifferent, und es könne also offenbar „natürlich" sein, den Tod den Schmerzen vorzuziehen. Und theoretisch ist dies ohne Zweifel richtig. Allein, wie soll bestimmt werden, welches dieser indifferenten Dinge im einzelnen Falle „vorzüglich" sei. Denn dem Ermessen des Einzelnen die Entscheidung zu überlassen, dies wäre zwar selbstverständlich auf dem Standpunkte des Ariston, muß aber auf dem des Chrysipp durchaus unannehmbar erscheinen. Mit der Pflicht der Selbsterhaltung aber, oder mit den natürlichen „Trieben" kann offenbar in einem solchen Falle kollidierender Instinkte nicht argumentiert werden. Und so erscheint es als ein ziemlich willkürlicher Machtspruch des Philosophen, wenn er in solchen Fällen den Schmerz für „unvorzüglicher" erklärt als den Tod; und ein solcher scheint mit dem Anspruche der Schule, ein allgemein verpflichtendes Naturgesetz der Sittlichkeit zu kennen, schlecht vereinbar. Von einer einläßlicheren Kasuistik der möglichen Fälle aber ist uns gerade bei diesem Punkte nichts überliefert. Und so werden wir denn schon diese amtliche Fassung der Lehre als eine keineswegs einwandfreie und recht wenig befriedigende bezeichnen müssen.

Aber auch bei ihr ist weder die Praxis noch die Theorie der Stoa stehen geblieben. Beide zeigen sich vielmehr der Zulässigkeit des Selbstmords entschieden geneigter. Schon Zenon soll[2], als er sich im Alter den Finger brach, dies als ein Zeichen, daß die Natur ihn rufe, aufgefaßt und sich alsbald aufgehängt haben. Der Selbstmord des jüngeren Cato, den dieser aus Verzweiflung über den Umsturz der republikanischen Verfassung Roms verübte, hat seinem Heiligenschein keinen Abbruch getan, obwohl er unter eine jener Kategorien nicht ohne Gewaltsamkeit gebracht werden könnte. Seneca läßt[3] ganz unbefangen die Wahl zwischen „Besiegung" und „Beendigung" der Übel. Marc Aurel

---

[1]) Frg. 759. [2]) Diog. Laert. VII. 28. [3]) Ep. 29. 12.

scheint[1] an den Selbstmord keine andere Bedingung zu knüpfen, als daß er mit innerer Freiheit geschehe. Und Epiktet erklärt geradezu[2]: „Erinnere dich, daß die Türe offen steht. Sei nicht feiger als die Kinder. So wie diese, wenn ihnen die Geschichte nicht gefällt, sagen: ich spiel' nicht mehr; so sag' auch du, wenn dir etwas so (!) erscheint: ich spiel' nicht mehr, und geh' von dannen; wenn du aber bleibst, so jammere nicht!“ Dem stehen nun freilich, und zum Teil von denselben Männern, entgegengesetzte Erklärungen und allerhand Kautelen gegenüber[3]. Aus alledem aber geht hervor, daß in dieser Beziehung wirkliche Klarheit nicht erzielt wurde. Und das ist begreiflich. Denn auf der einen Seite wird die Fähigkeit, das stärkste aller selbstischen Interessen zu unterdrücken, stets als ein Anzeichen großer innerer Freiheit sich darstellen; auf der anderen aber hatte der „Atheist“ Theodoros nicht umsonst gewarnt[4]: wie sollte das nicht ein Widerspruch sein, wenn man einerseits sagt, nur das Rechte sei ein Gut, nur das Unrechttun ein Übel, und wenn dann der, der die menschlichen Schicksalswendungen so verachtet, sich von ihnen aus dem Leben hinausstoßen läßt?

In Wahrheit aber scheint es sich hiermit folgendermaßen zu verhalten. Wie immer es mit der Aufopferung für höhere Zwecke stehe: um eigenen Leiden zu entgehen, wird ein Mensch von vollkommener innerer Freiheit sich jedenfalls nie das Leben nehmen. Der Unvollkommene aber wird mit Recht so handeln, wenn er mit einem höheren Grade von innerer Freiheit sterben als weiterleben kann. Die Stoa aber hat den Begriff einer ethischen Pflicht des unvollkommenen Menschen überhaupt nicht erfaßt, und konnte deshalb auch die Lösung dieses Problems nicht finden[5]. Auch in dieser Beziehung also hat sich

---

1) Εἰς ἑαυτόν V. 29. 2) Diss. I. 24. 20. 3) Epiktet, Diss. I. 9. 16 und I. 1. 27. 4) Stob. Floril. 119. 16 (Meineke); vgl. eine ganz ähnliche Äußerung des Diogenes (von Sinope) bei Aelian, V. H. X. 11. 5) Am nächsten ist ihr noch Musonius Rufus gekommen in der Mahnung (Stob. Floril. 7. 24 Meineke): „Ergreife das schöne Sterben, wann du kannst, damit du nicht bald —

ihre unzulängliche Bestimmung des ethischen Idealbegriffes empfindlich gerächt.

Und diesen Mangel werden wir nun noch ein letztes Mal betonen müssen, indem wir zu einer zusammenfassenden kritischen Würdigung der stoischen Ethik uns wenden. Diese ist bei weitem das ausgeführteste und durchgebildetste ethische System der Griechen. Sie hat auch den gemeinsamen Grundgedanken der Selbsterlösung, das Ideal der inneren Freiheit ausdrücklicher und bewußter entwickelt als alle anderen Schulen. Die absolute Selbstgenügsamkeit des ethischen Wertes und die vollkommene Erhabenheit des idealen Menschen über alle Fügungen des Schicksals sind mit ihrem Andenken so innig verwachsen, daß diese Gedanken noch heute allgemein als spezifisch stoische gelten. Die Stoa hat ferner das Wesen dieses Erlösungszustandes durchaus richtig als Übereinstimmung unseres Begehrens mit der Wirklichkeit, somit als Wunschbejahung bestimmt. Sie hat gesehen, daß diese Wunschbejahung zustande kommt, indem jedes einzelne Erlebnis als unablösliches Glied des einheitlichen Weltgeschehens betrachtet wird. Und sie hat ihre gefühlsmäßige Äußerung darin erkannt, daß die uns knechtenden Affekte der Gier und Furcht beseitigt, und die Freudigkeit, als der Affekt der inneren Freiheit, an ihre Stelle gesetzt wird. Sie hat endlich den höchst wertvollen und fruchtbaren Gedanken ins hellste Licht gestellt, daß der erlöste Mensch seine Erlebnisse nicht als selbstwertig auffassen wird, sondern als ihm gestellte Aufgaben, daß er sein gesamtes äußeres Leben ansehen wird als den gegebenen Stoff seiner innerlich freien Betätigung; und sie hat in der Gleich-

---

sterben zwar dennoch müssest, schön sterben aber nicht mehr könnest." Originell ist übrigens dieser Gedanke nicht. Denn schon Sophokles (Aias v. 479) spricht ihn aus:

> „Nein, schön zu leben oder schön zu sterben ziemt
> Dem Adligen";

und vielleicht noch besser die lakedaimonische Grabschrift (bei Plutarch, Vita Pelopidae 1), in der freilich an Selbstmord nicht gedacht ist:

> „Nicht das Leben hielten für gut, nicht den Tod, die hier liegen,
> Sondern den Mann nur, der gut sich in beidem bewährt."

setzung von Leben und Spiel für diese Lebensauffassung den angemessensten bildlichen Ausdruck gefunden.

Dagegen hat es die Stoa nicht vermocht, jener innerlich freien Tätigkeit einen befriedigenden Inhalt zu geben; weder die ethisch geforderte Aktivität des vollkommenen noch die des unvollkommenen Menschen hat sie in genügender Weise bestimmen können. Von diesem letzteren verlangt das Ideal vor allem andern Selbstvervollkommnung. Aber dieser Begriff ist der Stoa fremd. Ihr Idealbegriff, der sich nicht auf eine postulierte, sondern auf eine irgendwie vorgefundene Realität bezieht, hat den Ergänzungsbegriff der Annäherung erdrückt, und sogar zur Folge gehabt, daß die chrysippische Scholastik den sittlichen „Fortschritt" unter die ethisch indifferenten Dinge gezählt hat. Aber auch bei der Bestimmung der vollkommenen Aktivität geriet die Stoa auf einen Irrweg. Sophisten, Kyniker und Akademiker lockten sie auf den Boden der Voraussetzung, daß gewisse Handlungsweisen „natürlicher" seien als andere. Aber wer auf diesem Grund sein Gebäude errichten will, um den ist es geschehen. Jene Bedeutung des „Natürlichen", die man etwa zu Wertunterscheidungen verwenden könnte, hat mit Ethik oder Moralität nicht das mindeste zu tun: sonst müßte es die schwerste Sünde sein, nach rückwärts zu gehen, oder sich auf den Kopf zu stellen. In anderem Sinne aber ist alles Wirkliche gleich natürlich, und die mißbilligte Handlung um nichts unnatürlicher als das über sie gefällte Mißbilligungsurteil. Der Begriff der Natur wird dann zu einem bloßen Mantel, unter dem sich jede, wie immer motivierte Wertung verbergen kann. So hat auch die Stoa aus überlieferten Normen, kynischen Rationalismen und subjektiven Stimmungsbedürfnissen ein seltsames Geflecht bereitet, und mit diesem, als mit einer äußeren Regel seines Tuns, hat sie den Weisen gebunden. Darüber aber entgingen ihr die beiden inneren Prinzipien der freien Betätigung: die hingebende Liebe und die zeugende Schöpferkraft. Wohl wird, besonders in späterer Zeit, von Liebe viel gesprochen; Marc Aurel wäre hier vor allen zu nennen. Aber diese stoische

Liebe, die sich in einem „Helfen ohne Mitleid“ äußert, ist eine Weise des äußern Verhaltens, nicht ein innerliches Überströmen von Kraft. Und von der Produktivität wird kaum geredet. Dem Altertum waren eben, zwar gewiß nicht beide Zustände, wohl aber das Bewußtsein derselben fremd. Christentum und Romantik, St. Paulus und Fichte mußten kommen, ehe ihre begriffliche Formulierung möglich ward. Und damit hängt zusammen, daß der stoischen Affektenlehre der Begriff der Begeisterung fehlt; denn die „Freude“ an ihrem verhältnismäßig untergeordneten und bescheidenen Plätzchen kann ihn nicht ersetzen. Hier zeigt sich, Platon gegenüber, eine ausgesprochene Inferiorität. Die Folge aber ist der Dualismus der stoischen Wertlehre. Der „Weise“ ist die verkörperte sittliche Norm. Aber diese Norm heißt ihn lediglich solche Werte schaffen, die für ihn gar keine wahren Werte sind. Es fehlt ihm also jene innere Beziehung zum Objekt seines Tuns, die den Liebenden mit dem Geliebten und den Schaffenden mit seinem Werke verbindet. Diese handeln aus dem Drang ihres von Kraft überfließenden erlösten Innern; und darum ist ihr Tun im höchsten Sinne frei. Er handelt nach einer ihm von außen gegebenen Regel; und darum ist sein Tun, zwar nicht unfrei, aber doch gebunden. Dies ist, wie mir scheint, der tiefste Grund dafür, daß das stoische Ideal trotz allen seinen Vorzügen etwas Kahles und Ärmliches an sich hat. Die Freiheit führt den Stoiker nicht zur Auswirkung eines lebendigen Ich, sondern zum Aufgehen in einem toten Gesetz. Eine tiefe innere Verwandtschaft mit der Kant'schen Lebensauffassung läßt sich hier nicht verkennen. Aber eben deshalb, weil das enge, persönliche Ich hier nicht überwunden wird zugunsten eines ausgeweiteten, überpersönlichen Ich, sondern vielmehr ausgerottet wird, um einer abstrakten, unpersönlichen Formel Platz zu machen — eben darum ist die stoische Grundstimmung am Ende doch nur Resignation. Es stünde aber schlimm um das Ideal der inneren Freiheit, wenn dies sein letztes Wort bleiben müßte. Das muß es nicht. Und darum ist auch die stoische Ethik nicht das letzte Wort der Selbsterlösungslehre.

EPIKUR UND DIE SKEPSIS

ELFTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



ACHDEM wir in den letzten beiden Vorlesungen uns mit der Lebensauffassung der Stoa bekannt gemacht hatten, mußten wir zum Schlusse feststellen, die Grundstimmung dieser Männer lasse sich doch kaum anders kennzeichnen als durch das Schlagwort: Resignation! Schon dies bedeutet aber ohne Zweifel eine Abnahme an Kraft: auch mit voller innerer Freiheit wird ja derjenige allem gewachsen sein, der dazu stark genug ist; und nur ein Mangel jenes Kraftüberschusses, von dem ich Ihnen oft gesprochen habe, kann die Wahrung der inneren Freiheit an die Bedingung eines Verzichtes knüpfen. Denn so richtig es ist, daß die innere Freiheit in der Tat nicht berührt wird, solange der Verzicht in unserer Macht steht, und also dasjenige, was die Freiheit aufheben würde, wirklich fern gehalten werden kann; so muß doch gesagt werden, daß die Lebensstimmung einem weit schwächlicheren Erlösungshabitus entspricht, die das Übel in greifbarer Nähe vor sich sieht, und sich seiner nur eben noch erwehrt. Nun wäre ja dieses für die Stoa schon etwas zu viel behauptet. Auf was sie verzichtet, ist nicht irgend etwas Bestimmtes und ihr Bewußtes, sondern nur wir, als Zuschauer, sehen, daß hier eine Scheu besteht vor der unmittelbar-persönlichen Auswirkung der eigenen Kraft an individuellen Zielen, und daß so an die Stelle eines warmen und reichen Lebens die Bindung an eine kalte und tote Formel tritt. Unverkennbar dagegen wird die Erscheinung, von der ich rede, bei den beiden

Systemen, von denen wir heute sprechen wollen: der Epikurëer verzichtet grundsätzlich auf das tätige, der Skeptiker auf das denkende Leben. Jenem erscheint die öffentliche Wirksamkeit, diesem die entschiedene Überzeugung als allzu gefährlich: dort könnte der Kampf, hier die Forschung die Persönlichkeit in zu hohem Grade in Anspruch nehmen; dort könnte die Niederlage, hier der Irrtum allzu peinliche Folgen nach sich ziehen. Vor diesen Gefahren und Aufregungen muß sich daher schützen, wer das gemeinsame „Ziel" beider Schulen, die „Erregungslosigkeit" nicht verfehlen will: der Eine, indem er in einen beschränkten und stillen Lebenskreis sich zuruckzieht, der Andere, indem er von allen folgenreichen und unwiderruflichen Urteilen sich zurückhält. Nur auf diesen Wegen ist innere Freiheit erreichbar; aber auf ihnen ist sie's! Diese positive Ansicht des Bildes steht deshalb auch für die Anhänger beider Richtungen durchaus im Vordergrund. Und auch Sie werden, wenn Sie mir nun zur näheren Betrachtung derselben folgen, von ihnen wohl einen wesentlich günstigeren Eindruck gewinnen, als diese einleitende Darstellung wohl vermuten ließe. Sie sollte von vornherein die Schranken des Gebietes andeuten; seinen Inhalt aber haben wir nun erst kennen zu lernen. Zu diesem Zwecke aber ist es notwendig, beide Systeme durchaus gesondert zu besprechen. Und zwar handeln wir zunächst von Epikur.

Die erste Frage, die uns hier entgegentritt, ist die: ob wir denn überhaupt ein Recht und einen Grund haben, die epikurëische Lehre selbständig zu behandeln, und ob sie nicht ihres hedonischen Charakters wegen viel richtiger, zusammen mit den Systemen eines Theodoros, Hegesias und Annikeris, als Fortbildung der kyrenaischen Doktrin hätte dargestellt werden sollen? Manches schiene für eine solche Auffassung und Einschätzung zu sprechen, und manche Einwendungen, die sich zunächst aufdrängen, wird man kaum als entscheidend gelten lassen können.

Zunächst ist der Mangel eines äußeren Schulzusammenhanges recht unerheblich. Epikur selbst rühmte sich freilich[1], von

---

[1]) Frg. 123 (Usener).

niemand als von sich selbst etwas gelernt zu haben, und ohne Zweifel hätte es ihm nicht geschadet, wenn er etwas reichlichere Kenntnisse sich angeeignet hätte. Allein, wie überhaupt Autodidakten nicht eben häufig durch besondere Originalität sich auszeichnen, vielmehr meist jene Anregungen, die ihnen von ungefähr zugetragen werden, um so kritikloser aufnehmen, je weniger sie imstande sind, sie gegen andere Ansichten zu halten und abzuwägen, so gilt ähnliches auch von unserm Philosophen. Denn wie er in der Physik an der Atomenlehre des Demokrit nur relativ unwesentliche Abänderungen vorgenommen hat, so zeigt auch seine Ethik nicht nur mit der dieses großen Physikers, sondern auch mit jener der Kyrenaiker zahlreiche Berührungspunkte. Und seine Doktrin weicht von den Lehren der einzelnen kyrenaischen Denker kaum stärker ab, als diese untereinander. Wollte man daher lediglich den theoretischen Gehalt seiner Ethik, für sich genommen, ins Auge fassen, so könnte es allerdings angemessener scheinen, ihn dieser Entwicklungsreihe als ein nicht allzu bedeutsames Glied einzuordnen. Von diesem Standpunkte aus wäre dann seine Lehre etwa in folgender Weise zu charakterisieren und zu beurteilen.

Aristipp hatte verlangt, der Mensch solle imstande sein, in jedem Augenblicke jede beliebige Lage unmittelbar zu genießen, und hatte in diesem Sinne die Lust für das höchste Gut erklärt. Andererseits hielt es Hegesias für unmöglich, im Ganzen des Lebens die Lust über das Leid überwiegen zu lassen; um also wenigstens den günstigsten der für Menschen erreichbaren hedonischen Zustände zu verwirklichen, nämlich die Schmerzlosigkeit, forderte er die völlige Überwindung aller lust- und leidschaffenden selbstischen Interessen, und setzte das „Ziel“ in die so zu erringende hedonische Indifferenz. Epikur nun stimmte mit beiden überein hinsichtlich des Zieles, aber mit keinem in bezug auf die Mittel. Denn zu so radikaler Stellungnahme fehlte ihm die Kraft. Er besaß nicht jene ungebändigte Genußfreudigkeit, aus der Aristipp die Sicherheit geschöpft hatte, jede Lebenslage in ihrer lebendigen Fülle anpacken und

niederringen zu können; aber auch nicht jene Fähigkeit der Selbstüberwindung, die dem Hegesias ermöglichte, über alle Begierden, samt ihrer Befriedigung und Nichtbefriedigung, sich souverän zu erheben. So ermäßigte er denn die Forderungen nach beiden Seiten hin und lehrte: nicht darauf komme es an, mit positivem Genuß das Leben zu erfüllen, vielmehr sei es genug, in keinem Moment die Schmerzlosigkeit sich entreißen zu lassen; dazu aber sei weder erforderlich, daß jedem Schmerz eine ebenso starke, gegenwärtige Lust das Gleichgewicht halte, noch auch, daß wir von aller Empfänglichkeit für Leiden und Genießen uns grundsätzlich befreien; vielmehr genüge es, wenn man die Bedürfnisse und das Leben einer derartigen Regelung unterwerfe, daß man den inneren und äußeren Anlässen zu schmerzlicher Erregung nach Möglichkeit aus dem Wege gehe; wenn man ferner jener Leidempfindungen sich gänzlich entledige, die auf bloßer Einbildung beruhen; und wenn man endlich in klugem Lebensgenusse eine hinreichend große Menge angenehmer Erinnerungen in sich aufspeichere; denn diese möchten dann wohl dazu ausreichen, um jenem unvermeidlichen Rest von Schmerz das Gleichgewicht zu halten, der trotz aller jener Vorsichtsmaßregeln gelegentlich sich einstellen wird. Von dieser Lehre aber würden wir alsdann sagen müssen, sie halte zwar fest an dem Grundgedanken des antiken Hedonismus, nämlich an seiner Orientierung nach dem Ideal der inneren Freiheit; aber da sie unverkennbar einer erlahmenden Kraft entspringe, die, was ihr an frischer Ursprünglichkeit abgehe, durch allerhand Surrogate ersetzen müsse, so zeige sie ihn doch ohne Zweifel im Stadium des beginnenden Verfalls: denn, wenn auch das Ideal hier noch aufrecht stehe, so doch nur, weil es durch mannigfache Vorsichtsmaßregeln und Kunstgriffe gestützt und gepölzt werde; all das aber könne nicht darüber wegtäuschen, daß dieses schwankende und zitternde Gebäude den baldigen Einsturz drohe.

All das nun kann man wirklich sagen. Und dennoch würde man damit der epikureïschen Lebensauffassung weder sachlich

noch geschichtlich gerecht. Denn in Wahrheit kann sie trotz alledem ihren Anspruch wohl begründen, als ein selbständiges Ganzes, und nicht bloß als ein später Trieb des kyrenaischen Stammes betrachtet zu werden. Diesen Anspruch aber stützt sie auf folgende Gründe.

Zunächst eine unbestreitbare Tatsache: die einzelnen kyrenaischen Schulen haben sich kaum über das Leben ihrer Gründer hinaus erhalten, und die ganze Richtung, von Aristipp bis Bion, erfüllt kaum mehr als ein Jahrhundert; der Epikuröismus aber ist ein halbes Jahrtausend lebendig geblieben, und hat auch noch auf die Anfänge des neuzeitlichen Denkens mächtig hinübergewirkt. Freilich, auch hier fehlt es nicht an Vorbehalten. Vor allem: der großen äußeren entsprach nur eine sehr geringe innere Lebendigkeit. Keine bedeutende Persönlichkeit, kein ursprünglicher Denker ist in dieser Schule aufgetreten. Nur mit untergeordneten Nebenfragen hat sich hier die wissenschaftliche Arbeit beschäftigt; alle Hauptpunkte sind geblieben, wie sie der Meister hinterlassen hatte: niemand wagte, an sie zu rühren, weder umbildend noch fortbildend. Das 250 Jahre jüngere Lehrgedicht des Lucrez stimmt vielfach wörtlich mit den Schriften des Epikur überein. So waltet in der ganzen Geschichte der Schule die Haltung starrer Orthodoxie: sie pflanzt die Überlieferung fort und erweitert sich durch Bekehrungen, aber sie kennt weder Sektenbildung noch Abfall. Schon dem Skeptiker Arkesilaos war dies merkwürdig; denn „auf die Frage, warum zwar von anderen Schulen zur epikuröischen Übertritte vorkämen, von der epikuröischen zu den anderen aber niemals, erwiderte er[1]: weil zwar aus Männern Kastraten werden können, aber aus Kastraten keine Männer“. Indes spricht diese giftige Bemerkung gewiß nur einen kleinen Teil der Wahrheit aus. Vielmehr weist uns schon dieser ganze Sachverhalt auf einen ganz anderen Faktor als den entscheidenden hin: auf die machtvoll-überlegene und dogmatisch-selbstsichere Persönlichkeit des Schulgründers nämlich, die, im vollsten Gegensatz zu Sokrates, nicht zum

[1]) Diog. Laert. IV. 43.

Forschen angeregt, sondern Überzeugungen auferlegt hat, und mit dem Druck und Gewicht ihrer Autorität für alle Folgezeit jede Regung individueller Selbständigkeit erstickte.

Das Zweite aber, was den Epikurëismus auszeichnet, gegenüber allen anderen hedonischen Systemen der Sokratiker, ist der Umstand, daß er, ganz wie die Stoa, sich nicht auf die Ethik beschränkt, sondern auch logische, und vor allem physikalische Theorien in den Dienst seiner praktischen Tendenz gestellt hat: auf diese Weise die ethische Lehre zu einem vollständigen philosophischen System erweiternd. Zwar wird man nicht behaupten können, daß Epikur in seiner Physik besonders glücklich gewesen sei; ja, die Grobheit und Plumpheit seiner Naturphilosophie steht an Feinheit und Tiefe gerade auch gegen jene erkenntnistheoretischen Untersuchungen unendlich zurück, die uns von Aristipp selbst überliefert werden. Allein, während diese in der kyrenaischen Schule nur eine geringe Folge gehabt zu haben scheinen, und überdies mit der kyrenaischen Lebensauffassung einen mehr theoretisch-analogischen als praktisch-organischen Zusammenhang besitzen, ist die epikurëische Physik eine wesentliche Voraussetzung und Ergänzung der epikurëischen Ethik. Ja, in gewissem Sinne beruht gerade auf ihr das eigentümliche Pathos dieser Weltanschauung. Denn, wie wir sehen werden, ist der epikurëischen Physik vor allem die Aufgabe gestellt, alles Geschehen „natürlich" zu erklären, und so zu zeigen, daß keine „übernatürlichen" Eingriffe in dasselbe stattfinden, und daß also jede Religion ein Irrglaube ist, die nicht nur das Dasein von Göttern lehrt, sondern auch einen Einfluß derselben auf das Weltgeschehen überhaupt und das Menschenleben insbesondere annimmt. So wird der Epikurëismus zum Hort der „Aufklärung": zwar nicht einer „atheistischen" im strengen Wortsinn, aber doch einer „deistischen", wenn Sie so wollen; der Stützpunkt jener, uns aus dem achtzehnten Jahrhundert so vertrauten Abneigung gegen „Fanatismus und Schwärmerei"; der Vorkämpfer des Ideals der Selbsterlösung, gegenüber allen jenen Keimen zu einer Theorie der Fremd-

erlösung, die sich schon in den antiken Systemen zeigen. Epikur hat es selbst gesagt[1]: „Sinnlos ist es, von den Göttern zu erflehen, was man sich selbst zu verschaffen imstande ist.“ Darin besteht die große und unersetzliche Bedeutung seiner Schule für die geistige Ökonomie des späteren Altertums: alle antimystischen und antiobskurantistischen Instinkte und Elemente der Zeit fanden hier ihren natürlichsten Stütz- und Sammelpunkt. Aber auch diese Bedeutung verdankt der Epikurëismus offenbar vor allem der Persönlichkeit seines Stifters. Sein trotzig-kühnes Selbstbewußtsein scheint ganz von dem Gedanken erfüllt: Ich gegen die Welt — und stärker als sie! Und so verkörpert er, in mancher Hinsicht noch entschiedener als alle seine Vorgänger und Rivalen, das große sokratische Ideal: Innere Befreiung aus eigener Kraft!

Diese Persönlichkeit des Epikuros nun, die wir schon in so verschiedenen Lichtern haben schillern sehen, ist das dritte und entscheidende Moment, das eine völlig selbständige Darstellung und Würdigung seiner Lehre rechtfertigt und fordert. Denn ohne Zweifel haben wir es in ihm mit einer der interessantesten Erscheinungen des Altertums zu tun: interessant an sich, durch die Vereinigung scheinbar unverträglicher Züge; und doppelt interessant an seinem geschichtlichen Orte, durch die gänzlich unantiken Elemente seines Wesens. Es ist deshalb eine überaus reizvolle Aufgabe, in diese „problematische Natur“ so weit einzudringen, bis der Punkt erreicht ist, von dem aus betrachtet die Widersprüche sich lösen, der Kontrast mit der Umgebung verständlich wird, Vorzüge und Schwächen in Leben und Lehre sich erklären, und das Ganze auseinandergehender Tendenzen zu einem einheitlichen Bilde sich zusammenschließt. Doch ist diese verlockende Aufgabe zugleich notwendig so schwer; so vieles entzieht sich strenger Beweisbarkeit, und bleibt der Intuition des psychologischen Taktes überlassen, daß ich hier noch weniger als sonst den Anspruch erheben kann, Ihnen mehr als hypothetische und plausible Ergebnisse zu vermitteln, denen notwendig viel Subjektives anhängen muß.

[1]) Προσφώνησις 65 (Wotke, Wiener Studien, Band X).

Treten wir, möglichst frei von Vorurteilen, an die Persönlichkeit **Epikurs** heran, wie sie in seinen Schriften, seinen Bruchstücken und seinen Briefen uns erhalten ist, so fällt uns, wie schon angedeutet, zunächst ein Doppeltes ins Auge: ein schwerfälliger und pedantischer Schullehrer, der seine proletarische Herkunft nicht verleugnen kann, predigt, mit den feierlichen Allüren eines Propheten, die Prinzipien eines blasierten Grandseigneurs; und inmitten einer durchaus objektiven Zeit, deren Interesse ausschließlich auf das Gegenständliche gerichtet scheint, sehen wir einen Mann vor uns, der selbstgefällig seine Empfindsamkeit genießt, ihren Ausdruck schwülstig übertreibt, und sich doch wieder mit Bewußtsein ironisiert. Doch ehe ich versuche, diese Eindrücke auf ihre psychologische Quelle zurückzuführen, wird es notwendig sein, sie an der Hand des überlieferten Materials zu belegen.

Der proletarische Schullehrer zunächst ist nicht bildlich gemeint. Nicht nur, daß sein Vater diesen Beruf ausübte, wird uns glaubwürdig berichtet[1], sondern auch, daß er ihn in demselben unterstützte[2]. Auch wird man diese seine Anfänge in dem Manne nicht verkennen, der seine Freunde im Auswendiglernen seiner eigenen Schriften geübt[3], und ihnen auf dem Totenbett ans Herz gelegt haben soll[4], „der Lehren eingedenk zu bleiben". Auch seine Doktrin läßt diesen geistigen Habitus erkennen, noch mehr in ihren logischen und physikalischen als in ihren ethischen Theorien; denn etwas Handgreifliches, Krasses, übermäßig Einfaches haftet ihnen an. Seine Erkenntnistheorie begründet er auf das „Einleuchten" der Wahrnehmungen[5]. Die Götter nehmen nach ihm Nahrung zu sich[6], und reden mit einander griechisch[7]. Die Sonne ist nicht größer als sie erscheint[8] usw. Seine Lustlehre begründet er mit der Bemerkung[9], wenn Einer einen Leib habe, und Empfindung, so werde er die Lust

1) Strabon XIV. 1. 18, p. 638. 2) Diog. Laert. X. 2f. 3) Diog. Laert. X. 12. 4) Diog. Laert. X. 16. 5) Frg. 247 (Usener). 6) Voll. Herc. VI. col. 13. 7) Frg. 356/7. 8) Ad Pythoclem S. 39. 2 (Usener); Lucrez V. 564ff. u. sonst. 9) Plut. adv. Colot. 27, p. 1122d.

als das Gute erkennen; weiter brauche es keinen Beweis[1]. Und dem Ausdruck fehlt die Feinheit ebenso wie dem Gedanken. Wo Epikur die körperliche Lustempfindung als das ursprünglichste Element alles Glückes darstellen will, sagt er[2]: „Denn ich weiß nicht, was ich mir unter dem Guten vorstellen soll, wenn ich die Freude an den Geschmäcken und die am Geschlechtsverkehr und die an den Tönen und die an den Gestalten in Abzug bringe." Und sein Lieblingsschüler Metrodor, ihn überbietend[3]: „Nichts heißt das mit dem Erretten der Hellenen, und mit den Kränzen, die man ob der Weisheit von ihnen bekommt, sondern essen muß man und Wein trinken, o Timokrates, ohne dem Bauch zu schaden, und in Heiterkeit;" und „Im Bauche, mein lieber Naturforscher, liegt das Gute." Will nun aber derselbe Metrodor die andere Seite der Sache betonen, und die größere Dauerhaftigkeit der geistigen Lustzustände hervorheben, so tut er auch dies mit ebenso geschmackvollen Worten: „Oft schon, sagt er[4], haben wir auf die körperlichen Lüste gespuckt." Und ebendahin gehört die Äußerung[5] des Epikuros selbst: der „Sophist" Nausiphanes habe „aus dem Munde — geprahlt". So hat sich ein wirklich gebildeter Mensch in Griechenland ebensowenig ausgedrückt wie bei uns. Und wenn Epikur vor der „Bildung" gewarnt[6] und die „Erlösung aus dem Kerker der allgemeinen Bildung und der Politik" für notwendig erklärt[7] hat, so hatte er zwar wohl in erster Linie das nutzlose theoretische Studium im Auge, gab aber so seiner gegensätzlichen Stellung zur „guten Gesellschaft" wahrscheinlich ebenfalls Ausdruck.

Dieser Mann nun ward, durch die seltsamste Fügung des Schicksals, dazu bestimmt, das Prinzip eines „verfeinerten Lebensgenusses" theoretisch und praktisch zu vertreten. Einigermaßen freilich werden wir die Vorstellung jedenfalls ändern müssen, die wir uns von seinem „Garten" zu machen gewohnt

---

1) Frg. 397. 2) Frg. 67; vgl. 68. 3) Plut. non posse suav. 16, p. 1098 c f.; vgl. Cicero, Nat. Deor. I. 40. 113. 4) Plut. non posse suav. 3, p. 1088 b. Vgl. auch Προσφώνησις 47 (Wotke), wo dasselbe „Bild" begegnet. 5) Frg. 93. 6) Frg. 117 und 163. 7) Προσφώνησις 58.

sind. Der Kreis von Freunden und Freundinnen, der sich hier um ihn versammelte, und dessen stille Zurückgezogenheit ihm das Getriebe der Welt ersetzte, kann schwerlich eine Elite von Wissen, Geist und Vornehmheit dargestellt haben. Um dieses behaupten zu dürfen, wissen wir schon jetzt genug von Epikur, und auch von seinem Lieblingsschüler Metrodor. Und mag auch die Lebensgefährtin dieses letzteren, die Hetäre Leontion, drei Bücher gegen den Peripatetiker Theophrast geschrieben haben — auch unter literarischen Hetären kann es noch große Unterschiede geben. Sehr viel wahrscheinlicher ist mir, nach der ganzen Lage der Dinge, daß dieser berühmte „Garten" den Augen eines gebildeten Atheners als ein „Salon" der Vorstadt erschienen sein wird, in dem sich um den Meister talentierte Schriftsteller geringer Bildung, freigeistige Spießbürger und mindere Hetären zusammenfanden. „Des esprits-forts du faubourg" — hätte man eine ähnliche Erscheinung in Paris vor einigen Jahrzehnten genannt. Dem entsprach denn wohl auch die Bescheidenheit der Genüsse, aus denen sich in dieser Umgebung Epikur seine Glückseligkeit nicht ohne Pedanterie aufzubauen unternahm. Seiner kränklichen Konstitution[1] war von vornherein eine außerordentlich mäßige Lebensweise angemessen; auch wird wohl die uns bezeugte Geringfügigkeit seines Budgets[2] in seinen Vermögensverhältnissen begründet gewesen sein. So scheinen denn Wasser und Brot den Grundstock seiner Diät ausgemacht zu haben[3]. Auch war die Theorie bei der Hand, diese Lebensweise aus Prinzipien zu rechtfertigen. Denn „die Selbstgenügsamkeit, lehrt er[4], halten wir für ein großes Gut, nicht um immer nur wenig zu genießen, sondern um, wenn wir das Viele nicht haben, mit dem Wenigen vorlieb zu nehmen, in der festen Überzeugung, daß, wer des Aufwandes nicht bedarf, ihn am meisten genießen wird". Und auch dieser „Aufwand" muß recht bescheiden gedacht werden. Schreibt doch Epikur mit liebenswürdigem Humor an einen Bekannten[5]: „Schick mir

---

1) Diog. Laert. X. 7. 2) Frg. 158, 181, 182. 3) Ad Menoeceum S. 64. 1 (Usener); Stob. Floril. 17. 30 (Meineke). 4) Κύριαι δόξαι 30 (Usener). 5) Frg. 182.

einen Käse von Kythros, damit ich schwelgen könne, wenn ich will.“ Aufs Wort also werden wir ihm glauben, wenn er sagt[1]: „Wenn wir also sagen, die Lust sei das Ziel, meinen wir nicht die Lüste der Zügellosen und die im Genuß gelegenen ..., sondern, nicht krank zu sein am Körper und nicht erregt in der Seele. Denn nicht ununterbrochenes Trinken und Schmausen, noch Genuß von Knaben und Weibern, und von Fischen und dem andern, was eine reiche Tafel trägt, zeugt das angenehme Leben, sondern nüchterne Vernünftigkeit, welche die Ursachen jedes Vorziehens und Hintansetzens erforscht, und die Einbildungen austreibt, von denen her das meiste Wirrsal die Seelen ergreift“. Wenn ich aber früher von den Maximen eines blasierten Grandseigneurs sprach, so meinte ich damit eben diese Absichtlichkeit in der Fernhaltung unangenehmer Eindrücke und in der Steigerung der Genußfähigkeit. Alle unnützen Erregungen nämlich, wie etwa die Ruhmsucht oder die Liebe[2], muß man sich vom Leibe halten, und zwischen den verschiedenen Lüsten eine sorgsame Auswahl treffen[3], auch den kleineren Schmerz dem größeren vorziehen[4]. „Denn es geziemt sich, alles dieses zu beurteilen nach der Abmessung, und in der Hinblickung (!) auf das Nützliche und Unnützliche[5].“

Solche Grundsätze aber, sagte ich weiter, verkünde Epikur im feierlichen Tone eines Propheten. Einiges derartige ist uns eben vorgekommen. Hier will ich nur noch zwei längere Stellen aus dem großen Lehrbrief an Menoikeus anführen, denen man imponierend-feierliche Diktion und wahrhaft empfundene Würde gewiß nicht absprechen kann: „Weder zaudere irgend ein Jüngling zu philosophieren[6], noch ermüde darin irgend ein Greis. Denn weder unreif ist irgend wer noch überreif, um die Gesundheit der Seele zu erlangen. Wer aber sagt, es sei noch nicht die Zeit zu philosophieren, oder sie sei schon vorbei, der gleicht Einem, der sagte, es sei noch nicht an der Zeit, oder es sei nicht mehr an der Zeit, um glücklich zu

---

1) Ad Menoeceum S. 64. 8. 2) Frg. 574. 3) Frg. 572. 4) Frg. 449. 5) Ad Menoeceum S. 63. 13. 6) Ad Menoeceum S. 59. 2ff.

sein. Es philosophiere daher so Jüngling als Greis: jener um alternd jung zu werden an Gütern, durch den Reiz der vergangenen Erlebnisse; dieser um alt, doch zugleich jung zu sein, durch die Furchtlosigkeit vor dem Zukünftigen....“ Und weiter[1]: „Wer meinst du wohl, daß stärker sei als der, der um die Götter die geziemende Meinung hat, und in bezug auf den Tod sich durchaus furchtlos verhält, und das Ziel der Natur verstanden hat, und von der Summe aller Güter einsieht, daß sie leicht zu vollenden und leicht zu beschaffen ist, daß aber die Fülle der Übel entweder geringe Zeit hat oder geringes Leid, und in betreff der von Einigen[2] als Allherrscherin eingeführten Notwendigkeit verkündet, daß Einiges durch Zufall geschieht, Anderes durch uns; denn er sieht, daß die Notwendigkeit nichts ist, der Zufall unbeständig, wir selbst aber keinem Herrn unterworfen[3]. ... Dieses nun und Verwandtes erwäge bei dir und mit deinesgleichen jeden Tag und jede Nacht, so wirst du niemals, weder wachend noch schlafend, dich erregen. So wirst du leben, wie ein Gott unter den Menschen. Denn nicht gleicht einem sterblichen Wesen ein Mensch, der in unsterblichen Gütern dahin lebt.“

Ich komme nun zu dem letzten Punkt, den ich erwähnte: zu dem, was ich Epikurs unantikes Wesen nannte: zu seiner Sentimentalität, seinem Schwulst, seiner Selbstironie. Natürlich weiß ich wohl, daß es immer bedenklich bleibt, einem ganzen Zeitalter eine Gefühlsweise abzusprechen. Denn meist finden wir, je mehr wir in den Geist einer Epoche eindringen, daß er sich um so weniger von dem unserer eigenen Zeit unterscheidet. So kann uns etwa das Altertum durch das achte Buch von Platons „Staat“, das Mittelalter durch den „Decamerone“ des Boccaccio plötzlich nahegerückt erscheinen. Dennoch wird wohl niemand, der, von der Lektüre klassischer Autoren kommend, die „Konfessionen“ des Heiligen Augustinus zur Hand nimmt, den Eindruck abwehren können, daß hier eine neue und dem Altertum fremde (wenn auch in ihm, namentlich seit

---

1) S. 65. 1 ff. 2) Den Stoikern. 3) Vgl. S. 62. 4.

der „hellenistischen“ Epoche einigermaßen vorbereitete) Welt sich vor ihm auftue: die Welt der Innerlichkeit. Diese neue, subjektivistische von der alten, objektivistischen Welt durch eine scharfe begriffliche Grenze zu trennen, ist freilich schwer. Doch wird man, was wir alle bei solchem Vergleich empfinden, vielleicht dahin aussprechen dürfen, daß hier zuerst Gedanken und Gefühlsweisen nicht mehr als Zustände des ganzen, einheitlichen leiblich-geistigen Menschen, sondern selbständig als Gegenstände der Beurteilung und Bewertung auftreten; und daß dieser Selbstwert der einzelnen Bewußtseinszustände, samt der grübelnden Versenkung in die Tiefe des Eigenbewußtseins das Moment ist, das dem antiken Geiste als ein Neues entgegentritt. Diese Versenkung hat zunächst in der christlichen Gewissenserforschung sich ausgestaltet. Aber wenn sie hier, wie bei dem großen afrikanischen Kirchenlehrer, meist eine Tendenz zur Selbstverdammung bei sich führt, so ist sie doch auch die Vorbedingung jener feineren Psychologie, die wir überhaupt in der neueren Zeit zu besitzen uns einbilden, und kann ebensowohl auch zu jener Selbstgefälligkeit führen, die uns als Stolz auf die eigene Empfindungsgröße und als Bewußtsein der Selbstüberlegenheit in den Epochen der Empfindsamkeit und Romantik entgegentritt. Eine solche Selbstgefälligkeit nun, mit Ansätzen sowohl in der sentimentalen wie in der selbstironisierenden Richtung, scheint mir bei Epikur unverkennbar: indem einerseits die Empfindsamkeit eine Neigung zu übertreibend-schwülstiger Ausdrucksweise nach sich zieht, und diese ihm wiederum den Anlaß gibt, sie selbst zu parodieren. Beispiele dieser verschiedenen Tendenzen sind uns zum Teil schon vorgekommen, und werden uns auch wohl noch gelegentlich begegnen. Ich beschränke mich hier auf einige wenige, besonders charakteristische Züge, die meist seinen Briefen entnommen sind. So sagt zum Beispiel Epikur von sich selbst[1], daß er „zerschmolz vor tränenreicher Lust“. Und unter den größten Qualen, meint er[2], würde er

1) Frg. 186. 2) Frg. 601.

immer noch sagen: „Wie süß!" Einer Hetäre schreibt er[1]: „König Päan, liebes Leontinchen, mit welchem Beifallssturm hast du uns erfüllt bei der Lektüre deines Briefchens!"; und einer befreundeten Dame[2]: „Ich wäre imstande, mit Kugeleile mich zu euch hinzurollen, wohin ihr mich ruft, wenn ihr nicht selbst zu mir kommt." Ebenso schreibt er an einen schönen Jüngling[3]: „Ich werde sitzen und deinen ersehnten und göttergleichen Eintritt erwarten." Für ein Geschenk dankt er[4], indem er es „ein himmelsgroßes Zeichen eures Wohlwollens" nennt, und von einem Freunde, der sich in einer Hafenstadt für einen Bekannten verwendet hatte, sagt er[5]: „Wie wohl und eifrig und edel schritt er meerwärts hinab, Mithres dem Syrer zu helfen!"

Damit sind wir aber, geehrte Zuhörer, soweit gekommen, daß es nun gilt, einen Versuch zu machen, diese merkwürdige Mischung von Eigenschaften auch zu verstehen. Und da wage ich denn — obwohl Einiges, was hier berührt werden muß, erst im folgenden seine nähere Begründung finden kann — etwa dieses zu vermuten. Der Grundzug im Wesen Epikurs war ein unerhörtes Selbstbewußtsein, ein titanisches Gefühl der eigenen Kraft, oder (wenn Sie mir einen Ausdruck gestatten wollen, der befremdlich klingt, aber doch an dieser Stelle seinen guten und ernsten Sinn hat) er war heroische Eitelkeit. Diesem unbegrenzten Kraftgefühl aber entsprach nur eine begrenzte, wenn auch große und achtunggebietende Kraft. Und das dunkle Bewußtsein dieser Diskrepanz warf auf die ganze Epikurëische Persönlichkeit einen Schatten von Schwermut und Unruhe. Diese wenigen Elemente genügen, wie mir scheint, um den Aufbau der ganzen, hochkomplizierten Gestalt zu begreifen. Gehen wir zunächst unter diesen Gesichtspunkten das schon Besprochene noch einmal in aller Kürze durch.

Die intellektuelle Eigentümlichkeit wird nun ohne weiteres verständlich. Es muß Alles klar sein. Denn was könnte ihm, dem großen Epikur, unklar sein? Je einfacher, faßlicher, evidenter sich ihm die Dinge darstellen, desto entschiedener emp-

---

1) Frg. 143. 2) Frg. 125. 3) Frg. 165. 4) Frg. 183. 5) Frg. 194.

findet er seine Überlegenheit — sowohl über die Probleme, die er durchschaut und durchdringt, als auch über alle anderen, gegenwärtigen und vergangenen Denkrivalen, die in ihnen so viel Schwierigkeiten und Dunkelheiten finden konnten. Aber seine geistige Kraft reicht zu einer wahren Überwindung aller Probleme nicht aus. Darum müssen primitive und oft kindliche Scheinlösungen diesen Mangel verdecken. Und zugleich findet hier dasjenige statt, was sich auch sonst nicht selten ereignet hat: eine durch Anwandlungen dunkler Schwermut heimgesuchte Natur flüchtet sich in das blendend helle Licht eines krassen Realismus. Der Materialismus als Rettungsanker für phantastische Naturen ist ja keine ganz vereinzelte Erscheinung: gleich der bedeutendste Epikureer, der Römer Lucrez, fällt wohl ziemlich sicher unter diese Kategorie. Vom Meister selbst läßt sich ganz soviel kaum behaupten. Doch scheint mir das eben Gesagte immerhin wahrscheinlich.

Dann das scheinbar idyllische Leben in der Zurückgezogenheit des „Gartens". Die ganze Mühseligkeit, die hier auf die Erzielung und Erhaltung des Genusses aufgewendet wird, zeigt aufs deutlichste die Neigung zum Leiden an, die zugrunde liegt und überwunden werden soll. Aber zugleich sehen Sie: auch die Flucht aus der Welt beruht zum guten Teile auf einer Selbsttäuschung; sie ist in Wahrheit Flucht vor sich selbst. In Epikurs Wesen lag es ja, allen Regungen auszuweichen, deren er nicht hätte Herr werden können; denn dann hätte sich die Diskrepanz aufs unzweideutigste fühlbar gemacht: zwischen der Idee, in der er stärker war als Alles, und der Wirklichkeit, in der Vieles stärker war als er. Solche Regungen aber wären offenbar alle jene gewesen, wo der Ruhm, der äußere Erfolg in Frage kamen. Sich befehdet, sich unterliegend, sich gedemütigt zu sehen, das hätte sein Selbstbewußtsein tödlich verwundet, und alsbald wäre seine „Erregungslosigkeit" gewichen. Gegen diese Gefahren nun verschanzt er sich in seinem Garten, und schafft sich so statt der wirklichen Welt mit ihren Mißerfolgen eine Scheinwelt voll lauter Erfolgen. Niemand hat ja Zutritt, der nicht

die Meinung des Meisters von sich selbst teilen würde. Der Kreis, der sich um ihn gruppiert, verehrt ihn wie ein unfehlbares Orakel. In diesem Spiegel aber genießt er sich selbst. Das ist die Freundschaft, die „das größte Gut ist von denen, welche die Weisheit bereitet zur Glückseligkeit des ganzen Lebens“[1]. Und weil er sich heroisch vorkommt in seinen Rücksichten und Gefälligkeiten, darum ist[2] „Wohltaten erweisen angenehmer als Wohltaten erfahren“[3]; und darum[4] würde der Weise kein Bedenken tragen, für seinen Freund die größten Schmerzen zu ertragen.

Über den Propheten aber ist es kaum nötig zu reden. Einem Manne, der in seinem Testamente[5] eine Stiftung zur Feier seines eigenen Geburtstags errichtete, und der[6] seine Lehren selbst als „Orakelsprüche“ bezeichnete, mußte das Bewußtsein seiner welterlösenden Mission offenbar höchst lebendig einwohnen, und bei ihm dürfen wir sicher sein, daß auch die eindringlichste Feierlichkeit der Rede keine absichtslose war. Allein diese Absichtlichkeit wäre nicht notwendig ein Übel, und sie wirkt bei Epikur im ganzen weniger störend, als man geneigt wäre zu erwarten. Das Schlimme ist vielmehr, daß doch recht oft auch hier jene verhängnisvolle Diskrepanz zwischen Wollen und Können bemerklich wird. Denn der Vornehmheit und Feierlichkeit, die er erstrebte, stand, wie wir gesehen haben, seine durch Geburt und Erziehung bedingte, recht kommune und grobe Redeweise entgegen. Statt nun jene mit dieser auszugleichen, überspannte er sein Ideal im Gegensatze zu seiner Natur; und so kam dann gar häufig jene geschraubte und gespreizte Ziererei, jene schwülstige Affektation zustande, von der wir uns an einigen Beispielen überzeugt haben.

---

1) Κυρ. δόξ. 27. 2) Frg. 544. 3) Ich fürchte, im Verhältnis zu dem entsprechenden Worte des Evangeliums muß hier gelten: Wenn zweie dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe. Denn wie könnte man in der Epikureischen Persönlichkeit, dieser Inkarnation der Selbstbehauptung, einen Drang zur Selbsthingabe verstehen? 4) Frg. 546. 5) Frg. 217. 6) Προσφώνησις 29 (Wotke).

Und von da bis zur Selbstgefälligkeit war nur mehr ein kleiner Schritt. Sie lag ja von vornherein tief in seinem Wesen begründet. Wurzelhaft war in ihm das Bedürfnis, an sich selbst sich zu erfreuen. Aber wo die Kraft nicht ausreicht, so große Taten zu setzen und so große Werke zu schaffen, daß sie diesem Bedürfnis Genüge tun könnten, da liegt (gerade für feinere Naturen, deren Wahrheitsinstinkt sich über diesen Sachverhalt nicht täuschen läßt) die Versuchung nahe, diesen echten Titeln falsche zu unterschieben, die nichts beweisen, weil sie nicht im siegreichen Kampfe mit der widerstrebenden Wirklichkeit gewonnen wurden. Dann entsteht die Empfindsamkeit, als ein Schwelgen in der Größe und Erhabenheit der eigenen Gefühle. Und wir haben gesehen, daß Epikur dieser Versuchung nicht selten unterlegen ist. Aber ebensowenig konnte ihm jener Abstand entgehen, der auch in seiner Ausdrucksweise zwischen Wollen und Können klaffte. Das Unwahre seines Schwulstes ist seinem Gefühl sicher nicht verborgen geblieben. Und diesem unbehaglichen Bewußtsein gegenüber gab es nun für eine Seele, die um keinen Preis eine Schwäche sich eingestehen konnte, keinen anderen Ausweg, als aufs neue die Stellung der Überlegenheit einzunehmen — sich selbst gegenüber, keinen anderen somit, als die eigene Affektation zu parodieren, sie so als eine gewollte darzustellen, und zu diesem Behufe sich selbst zu ironisieren. Also auch, was diese Ironie bedeutet, wissen wir jetzt; und daß sie, trotz des gleichen Namens, mit jener des Sokrates psychologisch auch nicht Einen Zug gemeinsam hat, darauf brauche ich Sie wohl nicht mehr besonders aufmerksam zu machen. Vielmehr scheint es keinen größeren Gegensatz geben zu können als den dieser beiden Männer: nichts, sollte man meinen, könnte ihnen gemeinsam sein. Und doch wäre ein solches Urteil vorschnell und trügerisch. Denn Eines ist ihnen in der Tat gemeinsam, und es ist das Wichtigste und Entscheidendste von allem: auch Epikur nämlich hat das sokratische Ideal mit innerster Überzeugung sich zu eigen gemacht; seine Lebensauffassung ruht auf dem

Gedanken der inneren Freiheit, und seine Lehre gipfelt in ihm.

Daß freilich dieses Ideal für ihn etwas ganz anderes bedeuten mußte, als für irgend einen andern Sokratiker, versteht sich von selbst. Und uns kann es auch keine Mühe mehr machen, festzustellen, worin diese Bedeutung besteht. Epikur, so sahen wir ja, war innerlichst eine über Alles selbstbewußte Natur. Sie wäre lieber gestorben, ehe sie sich gestanden hätte, daß irgend etwas auf der Welt stärker sei als sie. Und nun ist es der Stolz dieses Titanenbewußtseins, der sich ausspricht, ja der enthusiastisch ausbricht in den Gedanken: mag das Schicksal sich gegen mich verschwören, mag die Welt gegen mich aufstehen, ich werde zeigen, daß sie nichts vermögen, gegen mich, Epikur, des Neokles Sohn, der weder Mensch noch Gott noch Schicksal als Herrn über sich erkennt, sondern frei ist durch eigene Kraft. Ich weiß nicht, geehrte Zuhörer, ob Sie so empfinden wie ich. Und es kann nicht meine Aufgabe sein, Ihnen Werturteile vorzuschreiben. Aber, wenn ich mein ganz persönliches Gefühl aussprechen darf, so muß ich sagen: dieser felsenfeste Glaube an das Ideal der inneren Freiheit läßt mich fast über alles hinwegsehen, was ich als seine höchst fragwürdigen psychologischen Grundlagen zu erkennen glaube; denn das Freiheitsbewußtsein selbst zwingt mir Achtung und Ehrfurcht auf, mögen seine Wurzeln woher immer ihre Nahrung ziehen. Dafür aber, daß dieses Bewußtsein in der Tat bei Epikur in voller Lebendigkeit bestanden hat, bin ich Ihnen noch die Belege schuldig. Hören wir denn seine eigenen Worte! „Der Philosophie," sagt er[1], „mußt du dienen, damit dir die wahre Freiheit zufalle"; und[2]: „Die wertvollste Frucht der Selbstgenügsamkeit ist die Freiheit." „Der Weise ist immer glücklich[3]." Er selbst sei bei Wasser und Brot bereit, mit Zeus um den Preis der Glückseligkeit zu wetteifern[4]. Der Weise werde, wenn er krank sei, oft über das Übermaß seiner körperlichen Leiden

---

1) Frg. 199. 2) Προσφώνησις 77 (Wotke). 3) Frg. 397, 506 und 508. 4) Frg. 602.

lachen[1]. Auch im „Stier des Phalaris“[2] werde er sagen[3]: „Wie süß! Wie wenig beachte ich das!“ „Der Weise wird glücklich sein, auch wenn er gemartert wird[4].“ Er wird sich nicht töten, auch wenn er erblindet[5]. Von Metrodor aber rühmt Epikur[6], er sei „unerschrocken gegen Schmerz und Tod“. Und dieser selbst ruft aus[7]: „Ich bin dir zuvorgekommen, Schicksal, und habe alle Zugänge verrammelt, so daß mich nicht einmal dein Hauch berühren kann!“ Auch darf man nicht sagen, dies seien bloße Worte, zu denen die Taten fehlten — was oft genug nur die Ausrede derjenigen ist, die nicht einmal erhabene Worte und große Vorsätze sich zumuten. Denn Epikur hat für diesen seinen Glauben auch die Blutzeugenschaft abgelegt. Auf seinem Totenbette nämlich schreibt er[8]: „An einem glücklichen und zugleich am letzten Tage unseres Lebens schreiben wir euch dieses. Harnverhaltung ist eingetreten, und Schmerzen der Eingeweide, die keinen Zuwachs übrig lassen in bezug auf ihre Größe. All dem aber stellen wir entgegen die seelische Freude, welche aus der Erinnerung an die von uns geführten Untersuchungen entspringt. Du aber, würdig der hilfreichen Gesinnung, die du von Kindheit an gegen mich und die Philosophie bewiesen hast, sorge für die Kinder des Metrodoros!“

Die Möglichkeit dieser inneren Freiheit aber zu beweisen und die Mittel zu ihrer Verwirklichung anzugeben, ist auch die Aufgabe seiner ethischen Theorie. Die letztere in dieser ihrer Abzweckung darzustellen, und sie zugleich aus seiner Persönlichkeit zu erklären, ist deshalb das Einzige, was mir jetzt noch zu tun bleibt. Dies wird aber nach allem Bisherigen recht kurz sich erledigen lassen, und um so kürzer, weil Epikur, darin der Stoa ungleich, seine Ethik von der Begründung der traditionellen Moralität durchaus getrennt hat. In letzterer Beziehung nämlich hören wir nur, er habe Recht und Moralität auf einen Gesellschaftsvertrag zurückgeführt[9], und gelehrt, daß sich ihnen der

---

1) Frg. 600. 2) einem Marterinstrument. 3) Frg. 601 und 604. 4) Frg. 601. 5) Frg. 15, 496 und 498. 6) Frg. 37. 7) Cicero, Tusc. V. 9. 27; Plut. De tranquill. anim. 18, p. 476c. 8) Frg. 122 und 138. 9) Κύρ. δόξ. 31—38.

Weise dennoch fügen werde[1], nicht nur um der Strafe, sondern auch, um der Furcht vor Entdeckung zu entgehen[2]; auf die Frage aber, ob er die Moralvorschriften auch dann beobachten würde, wenn er wüßte, daß eine Entdeckung ausgeschlossen ist, habe er keine Antwort gefunden[3]. Dies alles aber lassen wir, da es unseren Gesichtspunkt nicht näher berührt, beiseite, und fragen uns nur, wie er zu der hedonischen Konstruktion der Erlösungslehre gekommen ist, und in welchem Sinne er sie ausgestaltet hat?

Einen zwingenden Grund dafür, daß Epikur seine Lebensstimmung gerade als Lustlehre formuliert hat, werden wir freilich nicht angeben können. In gewissem Sinne ist ja meistens die theoretische Grundüberzeugung das Zufälligste am Menschen, nämlich dasjenige, was am wenigsten von seiner Natur, und am meisten von seiner Umgebung abhängt. Denn aus sich selbst vermag ein Jeder von uns nur weiterzuschreiten, sei es zustimmend und fortbildend, sei es ablehnend und umbildend; auf den ersten Ausgangspunkt aber muß er durch Andere gestellt werden, wenn nicht in dauernder Einwirkung so doch in flüchtiger Anregung. Wir können deshalb wohl auch in diesem Fall höchstens verstehen, was dem jungen samischen Schullehrer den Hedonismus so anziehend machen mochte. Und dies scheint nicht wunderbar. Denn erstlich hat diese Lehre sich zu allen Zeiten besonderer Gunst bei Jenen erfreut, denen es mehr um Klarheit und Deutlichkeit, als um Weite und Tiefe ihrer Einsichten zu tun war[4]; und so kam sie Epikurs früher gekennzeichneter intellektueller Eigenart geradenwegs entgegen. Zweitens mußte sich eine Theorie, die vor Allem subjektive Gefühlszustände ins Auge faßt, von vornherein einer Natur empfehlen, die (wie wir sahen) zur selbstgefälligen Versenkung ins eigene Bewußtsein neigte. Und endlich drittens zieht die Lust immer besonders das Augenmerk Solcher auf sich, welche

---

1) Frg. 460 und 583. 2) Κύρ. δόξ. 17; Philodem, De rhetor. (voll. Herc. Va, col. 24/5). 3) Frg. 18. 4) So auch bei dem verehrungswürdigen Bentham, dem Vater des modernen Utilitarianismus.

durch ihr Temperament zum Leiden bestimmt sind. Pessimisten sind fast immer Hedonisten. Ein Beispiel hiervon haben wir in Hegesias schon kennen gelernt. Ein weit größeres verkörpert sich in Buddha. Auch in unserer Zeit zeigen die philosophischen Vertreter des Pessimismus in Deutschland (Schopenhauer und Hartmann) dasselbe Bild. Dem Leidenden stellt eben schon sein Instinkt die Lust als das größte Gut dar. Aber aus demselben Grunde zeigt der pessimistisch fundierte Hedonismus fast immer auch ein besonderes theoretisches Kennzeichen. Denn nicht eigentlich nach Lust sehnen wir uns im Schmerz, sondern vor Allem nach Schmerzlosigkeit. Und so gewinnt der erste Satz der Lustlehre die Gestalt: die Lust fällt zusammen mit der Abwesenheit des Leidens. So in all den angeführten Fällen. Und so auch bei Epikur, dessen schwermütige Naturanlage schon hieraus unzweideutig erhellen würde. Denn auch er vertritt diese Ansicht, ja er zieht aus ihr die äußersten Konsequenzen. Die Lust, lehrt er nämlich, ist nichts anderes als Schmerzlosigkeit. Und da demnach alle Freuden in gleicher Weise nur den Nullpunkt der hedonischen Skala bezeichnen, so haben sie alle untereinander den gleichen Wert: auch ein unendliches Quantum von Lust wäre nicht größer als ein endliches[1].

Diese Schmerzlosigkeit also unter allen Umständen sich zu bewahren, muß möglich sein, wenn die innere Freiheit selbst denkbar erscheinen soll. Jene Möglichkeit nachzuweisen, und sie nach ihren Bedingungen näher zu bestimmen, ist deshalb die einzige Aufgabe der epikureïschen Ethik. Lösbar aber erweist sie sich, indem dieser Bedingungen drei angegeben werden.

Erstens muß man zwischen den verschiedenen Bedürfnissen unterscheiden[2]. Denn einmal gibt es solche, die natürlich und notwendig sind, weil ihre Nichtbefriedigung positiv schmerzt. Dahin gehören z. B. Hunger und Durst. Diese soll man nach Tunlichkeit befriedigen. Dann gibt es welche, die zwar natürlich sind, aber nicht notwendig, weil zwar ihre

---

1) Κύρ. δόξ. 18 und 19; Frg. 417. 2) Ad Menoeceum S. 62. 8; κύρ. δόξ. 30.

Befriedigung die Lust variiert, ihre Nichtbefriedigung aber keinen Schmerz erzeugt. So zum Beispiel das Verlangen nach schmackhaften Speisen. Diese darf man wohl befriedigen, soll sich aber gewöhnen, diese Befriedigung auch zu entbehren. Endlich gibt es Bedürfnisse, die weder natürlich noch notwendig sind, weil weder ihre Befriedigung Freude bereitet noch ihre Nichtbefriedigung Leid. Zu diesen „bloß eingebildeten Freuden“ gehört etwa der Ruhm. Diese soll man ganz und gar ausrotten. Denn[1] „der Reichtum der Natur ist begrenzt und leicht zu beschaffen; jener der leeren Einbildungen aber geht ins Unendliche“. Schon durch die Befolgung dieser ersten Gruppe von Regeln also vermögen wir ein Großteil alles Schmerzes loszuwerden, und uns dem Ideal beträchtlich zu nähern. Was aber diese Gruppe von Regeln für Epikur persönlich bedeutet, das haben wir im wesentlichen schon früher gesehen: sie bilden die theoretische Rechtfertigung jenes weltabgeschiedenen Lebens, dessen Motive uns deutlich geworden sind. Doch wird man außerdem annehmen dürfen, daß auch das Bewußtsein, sich selbst zu beherrschen, und die eigenen Bedürfnisse zu disziplinieren und einer festen Regel zu unterwerfen, die Kraftgefühle des Philosophen gesteigert haben wird.

Allein neben der physischen Schmerzfreiheit ist vor allem auch die geistige Ruhe, Unerschütterlichkeit oder „Erregungslosigkeit“[2] zu Glück und Freiheit erforderlich. Denn[3] „um dessentwillen tun wir jegliches, um weder zu leiden noch uns zu erregen. Wenn aber dies einmal uns begegnet, dann löst sich gleichsam der Sturm der Seele“. Auch sind[4] nur diese beiden eigentlich dauerhafte Lustzustände, nicht aber die momentane Lustigkeit und Fröhlichkeit. Um aber diese „Erregungslosigkeit“ zu erreichen und zu bewahren, muß vor Allem eine dreifache Furcht beseitigt werden: die vor den Göttern, die vor dem Tode, und die vor Schmerzen. Dabei brauche ich Ihnen kaum zu sagen, daß dieses Programm der Aufgabe zugleich ein

---

1) Κύρ. δόξ. 15. 2) Ἀταραξία. 3) Ad Menoeceum S. 62. 15; vgl. Ad Herodotum S. 30. 18 (Usener). 4) Frg. 2.

Eingeständnis des Tatbestandes enthält: wir tun hier einen Einblick in jenen „Sturm der Seele“, der Epikurs Gemütsruhe bedrohte. Schwermut aber scheint mir durchweg seinen Ursprung zu bezeichnen. Gleich in seinem Verhältnis zu den Göttern ist dies merkwürdig, daß er als selbstverständlich voraussetzt: wenn man überhaupt glaube, daß sie auf unser Leben Einfluß nehmen, dann müsse Furcht die Hoffnung bei weitem überwiegen. Denn sicherlich zeigt die Religion als empirische Tatsache den entgegengesetzten Charakter: sie beruhigt und tröstet weit mehr und weit öfter, als sie schreckt und beunruhigt. Nun teilt zwar Epikur diese seltsame Verschiebung der Gesichtspunkte mit Demokrit und auch mit Aristippos. Dennoch kann sie nicht an dem Wesen der antiken Religion hängen, wie ein Blick auf Sokrates, Platon oder die Stoa lehrt, oder eine Erinnerung an die Dichter, wie wenn Aischylos[1] singt:

„Aber wäg' ich alles ab,
Nichts vergleich' ich doch mit Zeus,
Wenn es die Last des ‚Umsonst!‘ von der sorgenden Seele
Wahrhaft abzuschütteln gilt“;

und ein andermal[2]:

„Jawohl! Doch noch mehr vermag Götterkraft:
Befreit oft auch den, der hilflos und schwer
Bedrängt schien von Noth, und der über sich
Nichts mehr als hangende Wolken sah“;

oder Euripides[3]:

„Ja, der Gedank' an die Götter, dringt er ins Herz mir, befreit mich
Von allen Leiden“.

Wir werden also schließen dürfen, nicht nur, daß zu dieser Auffassung Epikurs unglückliches Temperament mitgewirkt haben dürfte, sondern auch, daß für seine Stellung zum Götterglauben noch ein anderer Faktor mitbestimmend war: eben jenes, hier im eigentlichsten Sinne zu nehmende „titanische“ Selbstbewußtsein nämlich, das den Gedanken als unerträglich emp-

---

1) Agamemnon v. 152. 2) Sept. adv. Theb. v. 208. 3) Hippolyt v. 1105.

fand, es könnte abhängig sein von übermächtigen Wesen als von natürlichen Herren, die ohne Vergleichung stärker wären als irgend ein Mensch. Hier, scheint mir, entspringt das Pathos seines gewaltigen Streites gegen den Herrschaftsanspruch der Götter; ja, fast möchte man sagen, er wollte mit ihnen einen Vertrag schließen: sie sollen ungestört bleiben und selig dahinleben in den „Zwischenwelten“, wenn sie nur jedes Eingriffs in sein Leben sich enthalten, und auch ihn glückselig leben lassen und herrenlos. Um aber das Seinige zu tun zu diesem Ende, bietet er eine ganze Wissenschaft auf. Denn eben diesem Zwecke dient einzig seine atomistische Physik: sie soll alle Naturvorgänge „natürlich“ erklären, und jede „übernatürliche“ Deutung ausschließen. Nur an dieser ihrer Abzweckung hat die Naturwissenschaft die Berechtigung ihres Daseins[1]. Nächst der Geisterfurcht aber ist vor Allem bedrohlich die Todesfurcht[2]. Und auch hier kann man wohl verstehen: wie leicht die epikurëische Schwermut in Hypochondrie ausarten konnte, und von welchen Angstanfällen eine so ganz auf das individuelle Ich gestellte Lebensauffassung bedroht sein mußte, bei dem Gedanken an das unabwendbare Ende dieses individuellen Daseins. Aber Epikur hat mannhaft gegen diese Angst gestritten, und mit unverächtlichen Gründen sich Mut und Zuversicht bewahrt. Denn[3] „nichts ist demjenigen im Leben schrecklich, der sich aufrichtig überzeugt hat, daß nichts Schreckliches im Nichtleben ist. So ist also nichtssagend die Behauptung, man fürchte den Tod, nicht weil er als gegenwärtiger schmerzen werde, sondern weil er als zukünftiger schmerze. Denn was als Gegenwärtiges nicht weh tut, das betrübt euch als Erwartetes nur aus bloßer Einbildung. Somit geht uns das schauerlichste der Übel, der Tod, nichts an, da, so lange wir sind, der Tod ja doch nicht da ist, wenn aber der Tod da ist, wir nicht sind. Also betrifft er weder die Lebenden noch die Gestorbenen, da ihn ja doch diese nicht erleiden, und jene nicht mehr existieren“. Diese an sich

[1]) Ad Pythoclem S. 36. 1 ff. [2]) Ad Herodotum S. 30. 8. [1]) Ad Menoeceum S. 60. 20; vgl. κύρ. δόξ. 2.

richtige, aber bei all ihrer Zuversicht doch wie ein leises Zittern der Stimme verratende Argumentation läßt sich nun aber auf die schmerzhaften Krankheiten der Lebenden nicht anwenden. Hier soll deshalb zunächst eine andere Betrachtung[1] helfen: „Nicht weilt der Schmerz beständig in dem Fleisch, sondern der sehr heftige ist nur sehr kurze Zeit zugegen; der aber die Lust im Fleische eben nur überwiegt, ereignet sich nicht viele Tage; die langzeitigen unter den Krankheiten aber enthalten das Erfreuende im Fleisch überwiegend gegenüber dem Schmerzenden.“ Man möchte wünschen, daß, was hier einigermaßen geschraubt behauptet wird, durch die Erfahrung durchaus bestätigt würde.

Aber auch Epikur ist sich wohl bewußt, daß trotz allen diesen Kunstgriffen und Überlegungen noch physische Schmerzen übrig bleiben. Auf deren Besiegung aber richtet sich sein drittes und wichtigstes Prinzip: die gegenwärtigen Leiden sollen aufgewogen werden durch die Erinnerung an vergangene Lust. Das Fleisch, hören wir[2], werde bloß von der Gegenwart bewegt, die Seele aber von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; und so seien denn auch die seelischen Lustempfindungen stärker. Daher ist[3] „das eine Heilmittel des Weisen die Erinnerung an vergangene Lust“. Dies ist nun freilich eine seltsame Psychologie, und der Spott des Karneades[4] liegt nicht fern, Epikur tröste sich wohl in solchen Lagen mit der Erinnerung an seine Liebesabenteuer, an guten Wein und reichliches Menu; und ebenso der des Chrysipp[5], das Zentrum seiner Philosophie sei das Kochbuch des Archestratos. Und in der Tat: daß die seelischen Genüsse stärker seien, weil sie auch Erinnerungen enthielten, ist ein sonderbarer Schluß. Vor allem aber: was sollen wir uns denken, wenn wir hören, eine Lust sei stärker als die andere, da doch alle nur die Abwesenheit des Schmerzes bedeuten, und darum von gleicher Größe sein sollen? Ja, wie kann überhaupt eine solche negative

1) Κύρ. δόξ. 4. 2) Frg. 452. 3) Frg. 122. 4) Plut. non posse suav. 4, p. 1089 c. 5) Frg. 709 (Arnim III).

Lust einem positiven Schmerz das Gleichgewicht halten? Das ist kaum anders, als wollte Einer mit recht vielen Seifenblasen einen Zentner aufwiegen! Allein, was Epikur meint, verstehen wir doch sehr wohl. Die lustvollen Erinnerungen nämlich sind nur eine Umschreibung für jenen gegenwärtigen Selbstgenuß, der seiner Freude an der eigenen Kraft entspringt, die schon in vergangenen Lagen sich bewährt hat. Was ihn aber aufrecht hielt, da er auf dem Sterbebette lag, und den gegenwärtigen Schmerzen die Erinnerung an die vergangenen Untersuchungen „entgegenstellte", das sagt er uns in diesen Worten selbst: es ist der Stolz auf seine eigene Bedeutung, Größe und Kraft, und der feste Entschluß, kein Ungemach über sich triumphieren zu lassen. Heroische Eitelkeit — so sagte ich schon früher; und vielleicht sind Sie jetzt eher geneigt, diese scheinbar ungereimte Formel sich anzueignen. Denn wir haben jetzt gesehen: dasselbe Selbstbewußtsein, dessen Ansprüche im Kontraste mit der Wirklichkeit in diesem Manne gar oft den Schein der hohlen Aufgeblasenheit erzeugen, es hat ihm doch wirklich die Kraft verliehen, diesen Ansprüchen im Leben und im Tode gerecht zu werden. Und so hat hier die eitle, heroische Pose, indem sie den echten Heroismus aus sich gebar, nachträglich sich selbst gerechtfertigt, und vermag es wohl, durch diesen Wandel ihres Wesens den billig Denkenden mit sich zu versöhnen.

Zusammenfassend aber werden wir sagen dürfen: die epikurëische Ethik ist psychologisch das Erzeugnis höchst fragwürdiger persönlicher Bedürfnisse, und theoretisch die unhaltbarste aller hedonischen Konstruktionen. Aber in ihren Forderungen und Ergebnissen stimmt sie dennoch zusammen mit allen anderen Formen der sokratischen Selbsterlösungslehre. Und nach genauester Zergliederung und Erwägung werden wir ihr den Titel nicht absprechen dürfen, auf den allein sie Anspruch machen kann, der aber auch allein genügt: auch sie, müssen wir gestehen, ist eine Ethik der inneren Freiheit!

Geehrte Zuhörer! Noch ein ethisches System, das diese Grundlage teilt, bleibt uns in diesem Zusammenhange zu betrachten übrig: das skeptische, wie es durch Pyrrhon von Elis in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts aufgebracht, etwas später durch Arkesilaos und im 2. Jahrhundert durch Karneades fortgebildet und um die Wende unserer Zeitrechnung durch Ainesidem und andere wieder aufgenommen wurde. In Hinsicht der theoretischen Philosophie ist die Skepsis von höchster Bedeutung, und nimmt da vielfach die vorgeschobenste Position ein, die das Altertum überhaupt erreicht hat. Was aber die praktische Seite betrifft, so ist uns ihre Philosophie in einem so trümmerhaften Zustande überliefert, daß leider die wenigen Minuten, die uns heute noch zur Verfügung stehen, hinreichen dürften, um Ihnen das Wesentlichste davon mitzuteilen. Ich bemühe mich dabei, den ethischen Gedankengang der Skepsis möglichst abgelöst von ihren theoretischen Lehren darzustellen.

Im ganzen kann man sagen, die skeptische Lebensauffassung sei die Umkehrung der sokratischen, und teile doch mit ihr das praktische Ziel und den theoretischen Ausgangspunkt. Sokrates wollte zur inneren Freiheit gelangen durch das rechte Wissen. Dieses aber blieb seinem Inhalte nach unbestimmt. Allein die sorgfältigsten und scharfsinnigsten Bemühungen der größten Denker vermochten nicht, diesen Inhalt in einer allgemein einleuchtenden und gültigen Weise festzustellen. Hieraus würden wir den Schluß ziehen, daß die intellektualistische Formulierung des Erlösungsideals überhaupt aussichtslos sei. Pyrrhon aber zog diese Folgerung nur halb. Denn nicht in einem anderen Vermögen suchte er das Mittel zur Erlösung, sondern in einer anderen Verwendung desselben Vermögens. Nicht etwa das Gefühl oder der Wille schien ihm der entscheidende Faktor zu sein, sondern die rechte Unwissenheit. Dort nämlich war die Meinung: die innere Freiheit kann nur erlangt werden, wenn wir etwas als das Gute erkennen; hier aber: sie kann auch errungen werden, wenn wir nichts als Übel erkennen. Denn sowie uns das Gute sicher wäre, wenn wir es als solches er-

kennten; so sind wir doch auch vor dem Übel sicher, wenn wir nichts für ein solches halten. So angesehen, tritt uns sowohl die Gemeinsamkeit des Freiheitsideals als auch die des intellektualistischen Ausgangspunktes deutlich entgegen. Daß aber nur dieser negative Weg übrig bleibe, folgt von selbst, wenn erst die Ungangbarkeit des positiven Weges dargetan ist. Diese aber schien den Skeptikern nicht zweifelhaft. Denn ein Wissen um das Gute ist weder möglich, noch nötig, noch nützlich.

Es ist nicht möglich. Denn einmal ist nach der skeptischen Lehre überhaupt kein Wissen möglich. Zweitens zeigt die vergleichende Betrachtung der Moralsysteme verschiedener Völker, daß die Menschen bald dieses, bald jenes für ein Gut halten[1]. Drittens sieht jedermann, daß dem Einen nützt, was dem Andern schadet. Viertens widersprechen einander alle philosophischen Versuche, das Gute seinem Wesen nach zu bestimmen. Es ist also „weder etwas gut noch etwas schlecht"[2] und „das von Natur Gute unerkennbar"[3]; und es muß deshalb über diese, wie über alle anderen Fragen „Zurückhaltung" des Urteils[4] geübt werden.

Das Wissen vom Guten ist aber auch nicht nötig. Denn die praktische Tätigkeit wird unmittelbar durch die Sinnesempfindung ausgelöst, und es bedarf dazu keiner Vermittlung durch die Erkenntnis[5].

Das Wissen wäre aber auch gar nicht nützlich. Denn gerade das Bewußtsein der Unwissenheit führt zum Glück. Um nämlich dieses zu erlangen, muß man bedenken: erstens die Dinge; zweitens unsere Stellungnahme zu ihnen; drittens die Wirkungen dieser Stellungnahme[6]. Nun zeigt sich aber, daß die bewußte Unwissenheit die vorteilhafteste Stellungnahme ist. Denn das größtmögliche Glück besteht — und hier trifft die Skepsis im Ausdruck mit Epikur zusammen — in der „Er-

---

1) Sext. Emp. Pyrrh. III. 198ff.; Diog. Laert. IX. 83. 2) Diog. Laert. IX. 61; vgl. Sext. Emp. adv. Math. XI. 140. 3) Diog. Laert. IX. 101. 4) Ἐποχή. 5) Plut. adv. Colot. 26, p. 1122b. 6) Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 2, p. 758c (Timon).

regungslosigkeit“[1], das heißt aber: darin, gar keinen Affekt zu empfinden wegen des bloß eingebildeten Leides[2], und einen nur mäßigen Affekt[3] wegen des notwendigen Leidens[4]. Diese „Erregungslosigkeit“ aber folgt der „Zurückhaltung“ wie ihr Schatten[5]. Denn die Meinung, daß ein Erlebnis ein Übel sei, bedingt — und hier werden Sie sich an Epiktet erinnern — eine weit ärgere Erregung als das Erlebnis selbst. Man sieht ja oft, daß bei chirurgischen Operationen der Kranke ganz munter bleibt, die Zuschauer aber in Ohnmacht fallen. Um so viel stärker ist die Einbildung als das Erlebnis selbst[6]. Von ihr aber befreit uns die „Zurückhaltung“, und sie ist deshalb das „Ziel“[7].

Der Skeptiker wird sich daher jedes Wissensdünkels enthalten, und in seinem täglichen Leben einfach der Gewohnheit, dem Herkommen folgen, nichts, was ihm dabei begegnet, für ein Übel haltend[8]. Darin besteht die Tugend, und sie reicht zur Glückseligkeit vollkommen aus[9]. Die beiden letzten Bestimmungen sind für uns entscheidend; denn sie sind die Kennworte und Merkzeichen der Erlösungslehre, und stellen außer Zweifel, daß auch die Skepsis das Ideal der inneren Freiheit anerkennt und an ihm festhält.

Diesem Ideal scheint nun auch das Leben des Pyrrhon recht sehr entsprochen zu haben, soweit wir nach dem anekdotischen Material urteilen können, das hier freilich einen weniger verläßlichen Eindruck macht als in anderen Fällen. Die größte Abweichung von seinen Prinzipien, die uns überliefert wird, ist diese: er sei, heißt es[10], über einen ihn anfahrenden Hund erschrocken, und habe danach ausgerufen: „Schwer ist’s, den Menschen gänzlich auszuziehen!“ Im übrigen aber habe er, der ursprünglich ein Maler gewesen sei[11], ruhig und still mit seiner Schwester gelebt, das Haus für sie gereinigt, und sein

---

1) ’Αταραξία. 2) Apathie. 3) Metriopathie. 4) Sext. Emp. Pyrrh. III. 235. 5) Diog. Laert. IX. 107 (Timon und Ainesidem). 6) Sext. Emp. Pyrrh. III. 236. 7) Diog. Laert. IX. 107. 8) Cicero, De fin. IV. 16. 43; Tusc. V. 29. 83. 9) Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 20, p. 762a; Sext. Emp. Pyrrh. III. 236. 10) Diog. Laert. IX. 66; Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 26, p. 763a. 11) Diog. Laert. IX. 61.

Leben durch den Verkauf von Vögeln und Ferkeln gefristet[1]. Man rühmte von ihm, er sei immer gleichmütig, im selben Zustand gewesen[2], und erzählte, als er einer Wunde wegen geschnitten und gebrannt wurde, habe er nicht einmal die Brauen zusammengezogen[3]. Und welchen Wert er auf den Mangel an „Meinungen“ über die jeweiligen Erlebnisse legt, dies illustriert gut die Geschichte[4]: als bei einer stürmischen Meerfahrt alles in Schrecken war, habe er auf ein ruhig fressendes Schwein gezeigt, und gesagt: ebenso erregungslos müsse der Weise sein. Daß er jedoch deswegen nicht etwa, wie man wohl behauptete, ohne Vorbedacht gelebt habe, wird uns — wenn es denn für eine so selbstverständliche Sache eines Beweises bedarf — auch noch ausdrücklich bezeugt[5]. Im ganzen aber erhalten wir das Bild eines Mannes, dessen Gemütsruhe einer vollkommenen Ergebung in den Weltlauf und einer souveränen Geringschätzung aller menschlichen Dinge entspringt — einer Stimmung also, die jener des greisen Platon recht ähnlich ist. Und in der Tat finden wir auch eine wenigstens leise Andeutung des Weltspielgedankens. Denn es wird uns berichtet[6], er habe mit Vorliebe den homerischen Vers zitiert:

„So wie der Blätter Geschlecht, so ist auch jenes der Menschen“;

und die andern:

„Freund, so stirb denn auch du! Wozu das vergebliche Klagen?
Starb ja doch auch Patroklos, der doch viel besser als du war!“

„Und was überhaupt die Unsicherheit und eitle Geschäftigkeit und das Kindermäßige der Menschen ausdrückte, führte er an.“ Sein Schüler Timon aber besang ihn in folgenden Versen[7]:

„Frei von ‚Einbildung‘[8] war er, und unbezwungen von allem,
Was die Andern bezwingt, die bekannten und minder bekannten
Leichten Schwärme der Menschen, die immer wieder bedrückt sind
Von Einbildung des Leidens, und von zufälliger Satzung.“

---

1) Diog. Laert. IX. 66. 2) Diog. Laert. IX. 63. 3) Diog. Laert. IX. 67. 4) Diog. Laert. IX. 68. 5) Diog. Laert. IX. 62 (Ainesidem). 6) Diog. Laert. IX. 67. 7) Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 19, p. 761 e. 8) τῦφος, der kynische Kunstausdruck.

„Greiser Pyrrhon[1]! Wie fandst du und wo den rettenden Ausweg
Aus der Knechtschaft der ‚Meinung' und des sophistischen Hohlsinns?
Sprengtest die Fessel jedes Betrugs und jeglichen Anscheins!
Brauchst nicht darüber zu grübeln, woher in Hellas der Wind weht,
Noch auch, woraus und wozu ein jegliches Ding sich entwickelt."
„Dieses aber, o Pyrrhon, verlangt mich im Herzen zu hören,
Wie du es wohl vermagst, so leicht und ruhig zu leben,
Einzig unter den Menschen, ein Fürst nach der Weise der Götter."

Einer ernstlichen Kritik, geehrte Zuhörer, werden wir bei diesem fragmentarischen Zustande unserer Kenntnisse die skeptische Lebensauffassung kaum unterziehen können. Ich sagte Ihnen schon: daß der hellenische Intellektualismus nach so viel fehlgeschlagenen Versuchen sich endlich gegen sich selbst kehrt, werden wir begreifen und nicht bedauern; und daß er in dieser selbstmörderischen Stellung verharrte, statt zum Grundübel vorzudringen und eine neue Bahn zu eröffnen, können wir entschuldigen, zugleich aber auch verstehen, daß letztlich die Eröffnung einer solchen neuen Aussicht nicht lediglich zu beklagen ist, wenn sie auch nur durch einen Bruch mit der ganzen antiken Tradition, und durch ein langdauerndes Zurücktreten des Selbsterlösungsgedankens erkauft werden konnte. Allein den Rest des Weges, den die Geschichte dieses Gedankens bis zu jener Katastrophe noch zurückzulegen hatte, können wir erst nächstens verfolgen. Für heute muß uns die Feststellung genügen, daß Pyrrhon, der wahrscheinlich auch äußerlich (durch den Megariker Bryson[2]) mit der sokratischen Tradition zusammenhängt, jedenfalls innerlich, nach dem Geiste seiner Lebensauffassung, trotz alles Gegensatzes der theoretischen Ausgestaltung an der sokratischen Grundüberzeugung Teil nimmt; und daß sich so die skeptische Ethik als letztes Glied jenen Ausdrucksversuchen für das Ideal der inneren Freiheit anreiht, die wir in den letzten Vorlesungen betrachtet haben.

---

1) Diog. Laert. IX. 65. 2) Diog. Laert. IX. 61.

VERFALL UND AUSGANG DER PHILOSOPHISCHEN ETHIK DER GRIECHEN

ZWÖLFTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben nunmehr die große Bewegung, die durch den mächtigen Anstoß des Sokrates eingeleitet wurde, durch ihre verschiedenartigen Formen und Abschnitte begleitet, und sie bis zu dem ersten Stillstande verfolgt, der eintreten mußte, als die Kraft jenes Impulses sich erschöpft hatte. Es ist ein Zeitraum von etwa 120 Jahren, den diese Entwicklung erfüllt; denn so weit stehen die Jahre 420 und 300 voneinander ab, und in jenem dürfen wir uns die sokratische Wirksamkeit auf ihrem Höhepunkt denken, in diesem aber sind auch die letzten großen Systeme der Sokratiker im wesentlichen abgeschlossen. Es ist dies die größte philosophische Fernwirkung, die (wenigstens im Abendlande) jemals stattgefunden hat. Denn um mehr als das Doppelte übertrifft sie die beiden analogen Denkerreihen: Descartes — Leibniz und Kant — Hegel. Und wir haben gesehen: diese ganze Zeit hindurch steht das ethische Empfinden und Denken der griechischen Philosophen durchaus im Banne der sokratischen Persönlichkeit und Lehre: die innere Freiheit bleibt das praktische Ziel, der Intellektualismus das theoretische Mittel. Aber durch dieses Mittel war jener Zweck nie völlig zu erreichen: allen Versuchen, den Erlösungsprozeß, welcher in einer Änderung unseres Wunschverhaltens besteht, in Ausdrücken zu formulieren, die vom Urteilsverhalten hergenommen

sind, mußte notwendig etwas Unbefriedigendes anhängen; und so hat schließlich die Skepsis das Prinzip selbst ad absurdum geführt, und aus der Voraussetzung, das Wissen sei der Grundwert, die Folgerung abgeleitet, das ideale Ziel sei die Unwissenheit.

Hatte sich aber so die innere Dialektik der Freiheitslehre vollendet, so führte dies doch nicht zum Aufleben neuer Versuche, sondern vielmehr zur Erstarrung der alten Systeme. Im Schatten des großen und ehrwürdigen Baumes sind keine neuen Sträucher erwachsen; aber auch aus dem verholzten Stamme selbst ist, ein halbes Jahrtausend lang, kein neues Reis erblüht. Die sokratischen Schulen haben sich, vertrocknend und ersterbend, jahrhundertelang erhalten. Aber sie haben in steigendem Maße ihre Widerstandskraft verloren. Sie erinnern sich ja: von Anfang an stand die philosophische Ethik der inneren Freiheit mitten inne zwischen der patrizischen Ethik des Maßes und der plebejischen Ethik der Heiligkeit. Aber, indem sie nun morsch und bröcklig wurde, ging sie immer sicherer ihrem Schicksal entgegen: zwischen den beiden volkstümlichen Lebensauffassungen zerrieben und zerstäubt zu werden. Dabei erscheint in dem ersten Vierteljahrtausend die aristokratische Oberströmung als die bedrohlichere Gefahr; in der zweiten Hälfte jenes Zeitraums aber hat die fortschreitende Proletarisierung gerade die demokratische Unterströmung zum Siege geführt.

Allein die Rückfälle von der grundsätzlichen Überwindung zur bloßen Beschränkung und gegenseitigen Ausgleichung der „niederen" Interessen haben nicht bis zum Jahre 300 auf sich warten lassen: schon unmittelbar nach dem Tode des Meisters sind derartige Bestrebungen hervorgetreten, und haben während des folgenden Jahrhunderts an Zahl wie an Bedeutung zugenommen.

Xenophon, ein adeliger, sportgewandter und bigotter Kavallerieoffizier, der im übrigen einer gewissen nüchternen Verständigkeit für private und öffentliche Angelegenheiten nicht

entbehrte, hat eine ungewöhnliche Kunst der Trivialisierung aufgeboten, um das sokratische Ideal zu einem Kodex praktischer Klugheitsregeln für Durchschnittsmenschen seines Schlages zurechtzuschneiden.

Aber auch Platons nächster Schülerkreis, die sogenannte ältere („erste") Akademie, hat es nicht vermocht, das Banner des sokratisch-platonischen Idealismus hochzuhalten. Während auf der einen Seite Eudoxos sich der Lustlehre zuneigte[1], machte auf der anderen das Gros der Schule die vollkommene „Glückseligkeit" neben dem Besitze der „Tugend" auch von jenem der „äußeren Güter" abhängig. In dieser Beziehung scheinen die aufeinander folgenden Schulhäupter Speusipp, Xenokrates, Polemon und Krantor eine im wesentlichen übereinstimmende Lehre entwickelt zu haben. Ihr zufolge besteht das ethische „Ziel" in dem Besitze jener natürlichen Güter, auf die unsere elementaren Triebe sich richten[2]. Und obwohl die Tugend, als die richtige Seelenverfassung, das wichtigste dieser Güter ist, so besteht doch nicht allein in ihr das Ziel[3]; denn auch Gesundheit, Lust und Reichtum[4] sind nicht indifferent. Und so ergibt sich die folgende Rangordnung der Güter: 1. Tugend, 2. Gesundheit, 3. Lust, 4. Reichtum[5]. Indem nun aber die Akademiker diese ihre Ansicht mit der so entschieden entgegengesetzten platonischen Überzeugung in Einklang zu setzen suchten, verfielen sie auf die wunderlichsten Auskünfte. Sie meinten bald: die Ursache des Glückes sei die Tugend, seine unerläßliche Bedingung aber sei der Besitz der äußeren Güter[6]; bald gar: die Tugend allein bewirke zwar schon eine gewisse, aber erst das Hinzutreten der äußeren Güter mache aus dieser eine vollkommene Glückseligkeit, und aus dem „glücklichen" ein „glücklichstes" Leben[7].

---

1) Aristoteles, Eth. Nic. X. 2, p. 1172 b 9. 2) Clem. Alex. Strom. II. 133, p. 500; Cicero, Acad. prior. II. 42. 131 und de fin. II. 11. 34. 3) Cicero, de fin. IV. 18. 49. 4) Plut., de comm. not. 13, p. 1065a. 5) Sext. Emp., adv. Math. XI. 58. 6) Clem. Alex. a. a. O. 7) Cicero, Tusc. V. 13. 39f. und 18. 51; Seneca, Ep. 85. 18f.

Ganz im Sinne dieser Bestimmungen bewegt sich nun auch die Ethik des berühmtesten Akademikers: die des Aristoteles! Kein Verständiger wird die außerordentlichen Verdienste dieses großen Denkers verkennen; allein wir müssen uns darüber klar werden, daß dieselben Eigenschaften, die in so vielen anderen Hinsichten seine Bedeutung begründen, auch die höchst empfindlichen Schwächen seiner Ethik veranlaßt haben. Denn unter jenen Eigenschaften stehen in erster Linie die Weite und Feinheit seiner Beobachtung, und die synthetische Kraft zu der zusammenfassenden Bearbeitung und Beschreibung der also beobachteten Tatsachen. Allein dieser systematisierende Empirismus, dem wir die Begründung einer wissenschaftlichen Logik, Psychologie, Poetik, Politik, Zoologie und (indirekt) Botanik verdanken, hat schon für die Metaphysik, und noch mehr für die Ethik schwere Nachteile mit sich gebracht. Hinsichtlich der Metaphysik muß ich hier nur einen Punkt berühren. Aus Platons, sowohl der Körper- wie der Bewußtseinswelt gegenüber transzendenten „Ideen" hat Aristoteles den Dingen immanente „Formen", d.h. Struktur- oder Organisationsprinzipien gemacht. Dadurch ist er nun freilich jenem Motiv der Ideenlehre gerecht geworden, das für die Ähnlichkeit der, gleichen Gattungen und Arten untergeordneten Einzeldinge eine Erklärung geben wollte; und, soweit dieses Motiv in Frage kommt, bedeutet seine Umbildung der Lehre ohne Zweifel einen Fortschritt auf dem Wege zur Annäherung an die Gegebenheiten der Erfahrung. Allein schon jene zweite Seite der platonischen Lehre, die in den Ideen die gemeinsamen Gegenstände aller logisch gleichwertigen Gedanken aufzeigen wollte, ist hier nicht zu ihrem Rechte gekommen, und hat den Stagiriten gezwungen, als Ersatzmittel eine höchst künstliche und unbestimmte Theorie[1] einzuführen. Was aber gar die dritte Bedeutung der Ideen angeht, nämlich ihre paradigmatische Funktion als ideale Musterbilder, so fehlt dem Aristoteles für sie jedwedes Verständnis. Denn, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, heißt: die Ideen den

[1]) Vom sogenannten Νοῦς ποιητικός.

Dingen immanent sein lassen, nichts anderes als: das Ideal in der Erfahrung suchen; und was von einem solchen Unternehmen die notwendige Folge sein muß, können Sie sich denken. Damit will ich nicht sagen, daß unser Philosoph irgend einen Tadel dafür verdiene, daß er in seiner „Nikomachischen Ethik" Anläufe zur Begründung einer beschreibenden Moralwissenschaft unternommen hat. Im Gegenteil: daß eine solche Wissenschaft geschaffen werde, ist auch heute noch ein Gegenstand ebenso dringender als bisher vergeblicher Wünsche. Allein wenn beschreibende Moralwissenschaft zugleich vorschreibende Ethik sein will, dann werden durch solche Verwirrung ihrer Aufgaben beide Disziplinen in gleich unheilvoller Weise in ihren tiefsten Lebensinteressen geschädigt. Denn offenbar ist es unmöglich, durch die Beschreibung dessen, was ist, zugleich festzustellen, was sein soll. Von dieser Grenzverwischung aber kann Aristoteles unmöglich freigesprochen werden.

Seine deskriptive Ethik nun hat für uns nur ein mittelbares Interesse. Und nur soweit dieses in Frage kommt, muß ich hier ihre allgemeinsten Grundgedanken skizzieren. Sie bewegen sich in folgendem Gedankengang. Der oberste Zweck eines jeden Dinges besteht in der möglichst vollkommenen Ausübung der ihm eigentümlichen Funktion[1]. Nun ist der Mensch ein mit Vernunft begabtes Lebewesen. Seine eigentümliche Funktion ist also die Betätigung seiner Vernunft[2]. Die Vernunft kann sich theoretisch und praktisch betätigen; aber nur die letztere Betätigungsweise kommt für die Ethik in Betracht[3]. Diese besteht aber in der Beherrschung der nichtvernünftigen, also tierischen Natur[4]. Das Wesen dieser Beherrschung ist nun weiter darin zu suchen, daß die Vernunft das rechte Maß einhalten wird, das ist: die richtige Mitte zwischen den unvernünftigen Extremen[5]. So z. B. ist das richtige Verhalten in bezug auf Einnahmen und Ausgaben (die „Freigebigkeit") ebenso entfernt

---

1) Eth. Nic. I. 6, p. 1097b 25. 2) Eth. Nic. I. 6, p. 1098a 3; X. 7, p. 1178a 6. 3) Eth. Nic. I. 13, p. 1103a 7. 4) Eth. Nic. I. 13, p. 1102b 23ff. 5) Eth. Nic. II. 5, p. 1106b 8.

vom Geiz wie von der Verschwendung[1]. Aber diese rechte Mitte ist nicht ein bloßer Durchschnitt zwischen den denkbar größten Abweichungen nach beiden Seiten; denn sie kann dem einen Extrem näher stehen als dem andern, wie z. B. die Freigebigkeit offenbar dem Geiz mehr entgegengesetzt ist als der Verschwendung[2]. Fragt man also nach dem Kennzeichen der rechten Mitte, so muß auf das Urteil eines verständigen, d. i. sittlich gebildeten Mannes verwiesen werden, und man kann deshalb die Tugend ihrem allgemeinsten Wesen nach dahin bestimmen, sie sei ein mittleres Handeln, in angemessener Entfernung von beiden Extremen, nach dem Urteile eines verständigen Mannes[3].

Hätten wir nun diese Lehre an und für sich zu würdigen, so würde es freilich nicht schwer halten, auch in ihr der schwachen Punkte genug zu finden. Wir müßten dann nicht nur auf die große Künstlichkeit der Theorie von der rechten Mitte hinweisen, der sich Tugenden wie Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit so gar nicht fügen wollen; und die Erklärung des Philosophen, jene sei das Mittlere zwischen Selbstverkleinerung und Übertreibung[4], diese aber zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden[5], möchte uns dann schwerlich als mehr erscheinen, denn als eine witzige Ausrede. Sondern wir müßten vor allem betonen, daß Maximen wie diese: der Mensch soll ganz Mensch sein; er soll sich als vernünftiges Wesen vernünftig betragen; das vernünftige Betragen besteht in jenem Maßhalten zwischen den Extremen, das ein vernünftiger Mann billigen kann — doch gar zu deutlich das Gepräge der Tautologie an sich tragen[6]; und daß eben diese rein formale Natur der aristotelischen Moralbegriffe es später der Scholastik ermöglicht hat, diese Form mit einem gänzlich disparaten Inhalte zu erfüllen, ohne an den Worten irgend etwas zu ändern.

---

1) Eth. Nic. IV. 1, p. 1119 b 22. 2) Eth. Nic. IV. 3, p. 1121 a 19. 3) Eth. Nic. II. 6, p. 1106 b 36. 4) Eth. Nic. II. 7, p. 1108 a 19. 5) Eth. Nic. V. 9, p. 1133 b 29. 6) Vgl. Eth. Nic. VI. 8, p. 1144 b 30: „Nach dem Gesagten ist es also klar, daß es unmöglich ist, in der Hauptsache gut zu sein ohne Einsicht, und ebenso, einsichtig zu sein ohne die ethische Tugend.“

Allein uns interessiert hier ein Anderes: die Frage nämlich, woher diese Grundbegriffe der Moralphilosophie stammen, und durch welche Methode sie gewonnen sind? Und da ist ohne weiteres klar: diese Begriffe sind das Kredo der allgemein griechischen Ethik des Maßes, und sie sind abgezogen von den Werturteilen jener höfisch-patrizischen Gesellschaft, in der sich der Philosoph bewegt hat. Ebenso klar aber ist dann auch, welche Behandlung dem Ideal der inneren Freiheit bevorstehen muß, wenn es nach dieser Methode untersucht und an diesem Maßstabe gemessen werden soll.

In der Tat rächt sich hier auf das schwerste jene totale empiristische Verkennung des Idealbegriffes, von der ich früher gesprochen habe. Wenn Platon im „Staate“ die Frage aufwirft, ob der Gerechte auch in den denkbar schlimmsten äußeren Umständen glücklich bleibe, und sie mit allem Nachdrucke bejaht, so meint er unter dem „Gerechten“, von dem dies gilt, gewiß weder sich selbst, noch irgendwelche andere, in der Erfahrung anzutreffende Menschen, wie sie sind; und nicht von ihnen will er eine so zulängliche Seelenverfassung aussagen, sondern vielmehr von dem Menschen, wie er sein soll: also von dem „Gerechten“ in seiner begrifflichen Reinheit und Strenge, dem paradigmatischen Typus des gerechten Mannes, dem ethischen Ideal! Für Aristoteles aber ist der Sinn des Problems völlig verschoben. Er sieht sich unter den Menschen seines Kreises um, die für „gut“ oder „gerecht“ gelten, beobachtet ihr Verhalten in schwierigen Lagen, achtet auf ihre Werturteile, und kann auf diesem Wege unmöglich zu einem anderen Ziel gelangen, als zu einer entschiedenen Verneinung der platonischen Frage. „Diejenigen,“ sagt er[1], „welche den Menschen für glücklich erklären, auch wenn er gefoltert würde und den größten Unglücksschlägen anheimfiele, sobald er nur gut sei — die sagen, bewußt oder unbewußt, gar nichts.“ Denn Glück ist ja vollendete Tätigkeit. Zu deren Ausübung aber sind viele äußere Hilfsmittel erforderlich. Und zum Glücke

---

[1]) Eth. Nic. VII. 14, p. 1153b 19.

bedarf man deshalb sowohl äußerer Güter als auch der Gunst des Schicksals[1]. Ja, man kann geradezu definieren[2]: „Glücklich ist, wer der Summe seiner Fähigkeiten gemäß wirkt, und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist.“ Fehlt aber diese Ausstattung, dann tritt der Fall ein, für den schon die anderen Akademiker keine eindeutige Antwort zu geben wagten; und auch unser Ethiker hat es nicht über eine lahme Halbheit hinaus gebracht[3]: „Elend möchte also wohl der Glückliche (und daher auch Tugendhafte, denn an diesem Bedingungsverhältnis hält Aristoteles fest) nie werden können, aber doch auch wird er nicht glückselig bleiben, wenn ihn die Schicksale des Priamos träfen.“ So setzt also der „Empiriker“ zunächst an die Stelle des Idealmenschen den Durchschnittsmenschen; und da dieser Durchschnittsmensch für den geschichtlichen und gesellschaftlichen Standpunkt des Stagiriten ein vornehmer Grieche ist, so verdrängt infolgedessen dann auch die aristokratische Ethik des Maßes das philosophische Ideal der inneren Freiheit[4].

---

1) A. a. O. Z. 17. 2) Eth. Nic. I. 11, p. 1101 a 14. 3) A. a. O. Z. 6. 4) Ich setze mich hier natürlich dem Vorwurf aus, die peripatetischen Einschränkungen des Freiheitsideals anders zu beurteilen als bei früherer Gelegenheit die kyrenaischen. Allein, wer den Geist beider Erscheinungen erfaßt hat, wird mich deswegen gewiß nicht der Willkür beschuldigen. Es ist doch sicherlich etwas ganz anderes, ob Aristipp, mit ungeheurer Kraft das Leben zu bezwingen strebend, hie und da seine Kraft versagen fühlt, und nun dies nicht als seine Unvollkommenheit, sondern als eine Grenze des Erreichbaren überhaupt ausspricht; oder ob Aristoteles kühl die Beobachtung registriert, daß der gebildete Durchschnittsgrieche sich in schweren Lagen nicht glücklich zu fühlen pflegt, und auf Grund dieser Feststellung das Freiheitsideal fast höhnisch für nichtssagend erklärt. Dafür aber, daß Aristoteles in der Tat infolge seiner beschreibenden Behandlung des Sittlichen über die gemeingriechischen Anschauungen kaum hinausgekommen ist, besitzen wir ein merkwürdiges Zeugnis in einem Chorgesange, den Aischylos mehr als 100 Jahre vor der Zeit des Stagiriten seinen Eumeniden in den Mund gelegt hat, und der doch gerade die beiden entscheidenden Punkte der aristotelischen, und (wie schon einmal erwähnt) auch das traditionelle Moment der platonischen Lehre enthält. Die Stelle ist auch sonst von Interesse für uns, weil sie in eigentümlicher Weise Elemente aus dem Gedankenkreise der Harmonie

Dieses Vorgehen ist aber um so strenger zu beurteilen, als sich unschwer zeigen läßt, daß das Ideal des Maßes gar nicht das des Aristoteles selbst ist; daß vielmehr seine Persönlichkeit ganz selbständig zu einer durchaus andern Lebensauffassung hinstrebt, und zwar zu einer solchen, die gleichfalls den Ge-

mit solchen aus dem der Heiligkeit vereinigt. (Die Bestimmung, in der sich beide begegnen, ist die Verpönung der ὕβρις, das ist eigentlich: der Überhebung. Denn diese stellt sich auf der einen Seite als Maßlosigkeit — und so haben wir hier übersetzt —, als Störung der inneren Proportioniertheit des Individuums dar, auf der anderen aber als Aufhebung gegen die ihm gesetzten Schranken, als ein Verrücken seiner Stellung zu Göttern und Menschen. Wenn daher irgend ein Begriff für das sittliche Bewußtsein des ganzen griechischen Volkes charakteristisch ist, so ist es dieser.) Ich versuche deshalb, diese Strophen (Eum. v. 512) hier im Zusammenhang wiederzugeben, und hebe jene Stellen, die platonische und aristotelische Lehren antizipieren, durch den Druck hervor. Der Gesang lautet so:

„Auch die Furcht hat ihren Ort,
Und im tiefsten Herzen soll
Thronen sie als Seelenwacht.
Glücklich, wer notgedrungen sich beherrscht.
Nur im Schein des Lichtes kann
Wachsen ein gerechtes Herz:
Ehrfurcht vor dem Rechte fehlt
Sonst dem Manne wie der Stadt.

Weder gänzlich unbeschränkt
Lebe, noch gebunden ganz:
Gott verleiht
Stets dem Mittleren Kraft, wie immer er sonst auch
Jegliches lenke.
Hör' ein angemessnes Wort:
Jegliches ‚Maßlos' ist von einem ‚Gottlos' erzeugt;
Aus der Gesundheit
Der Seele stammt — allerwünscht,
Vielfach erfleht — der Segen.

Und so sag' ich, kurz und gut:
Scheue den Altar des Rechts!
Tritt ihn nicht
Nieder mit gottlosem Fuß um Gewinn! Denn in Bälde
Folget die Strafe,
Und der Ausgang ist's, der bleibt.
Darum scheue der Eltern heiliges Haupt
Sorglichen Sinns; und
In deinem Haus ehre stets
Würdiger Fremder Einkehr.

danken der inneren Freiheit zugrunde legen, und ihn durch eine besondere Stimmungsnuance und eine eigentümliche begriffliche Fassung ausgestalten würde. Steht es aber so, dann dürfen wir nicht zweifeln, daß hier in der Tat ein übel verstandener und angewandter Empirismus dazu geführt hat, die Schwungkraft persönlicher Forderungen unter dem Gewichte äußerlicher Tatsachen zu brechen.

Wie es nämlich seiner Gelehrtennatur entsprach, schwebte dem Aristoteles im Grunde ein Ideal der reinen Kontemplation vor. Das stille Leben des Denkers, die „Betrachtung“[1] ist ihm von allen Tätigkeiten „die lustvollste und beste“[2]. Zugleich aber bedarf dieses rein theoretische Denken nicht jener äußeren, vermittelnden Werkzeuge, die das praktische Wirken allerdings nicht entbehren kann, ja es wird durch solche Äußerlichkeiten eher behindert[3]. Diese Art der „Vernünftigkeit“ ist deshalb „selbstgenügsam“, und erscheint ihm auf den ersten Blick als die vollkommene Glückseligkeit des Menschen[4].

Diese Ansätze sind deutlich genug, und sie zum Entwurfe eines ethischen Systems zu entwickeln, erfordert keine aristotelischen Fähigkeiten. Ethischer Wert und vollkommenes Glück, müßte man etwa sagen, wachsen in dem Maße, als im Menschen das prak-

---

Dem, der von selbst ohne Zwang das Rechte tut,
Fehlt es nicht an Segen,
Und ganz und gar elend wird er niemals.
Dagegen, wer Frevel, übertretend, wagt,
Wirft Alles, was mit Unrecht er zusammgerafft,
Selbst über Bord noch notgedrungen,
Bricht erst das Unheil seinen Mast
Einst, und erfaßt sein Segel.

Und ruft er dann — niemand hört ihn mitten im
Fürchterlichen Wirbel.
Gott aber lacht über den Verwegnen,
Der unverhofft hilflos im Verderben schwimmt,
Und, bald erschöpft, die Welle nicht mehr überragt:
Der einst Glücksel'ge sinkt, nun da der
Sturm an den Fels des Rechts ihn warf,
Unbeweint und vergessen.“

1) θεωρία. 2) Metaph. XII. 7, p. 1072b 24. 3) Eth. Nic. X. 8, p. 1178b 1.
4) Eth. Nic. X. 7, p. 1177b 16.

tische Interesse vor dem theoretischen, und die Lust des Erfolges vor der Freude der Erkenntnis zurücktritt, und als er eben dadurch stets mehr und mehr der völligen inneren Unabhängigkeit und Freiheit von allem Äußeren sich annähert. — Eine auf dieses Prinzip gegründete Lebensauffassung — Sie erinnern sich vielleicht, daß sie schon bei Anaxagoras vorgebildet gewesen zu sein scheint — wäre ohne Zweifel nicht für alle Naturen gültig; aber sie wäre der Persönlichkeit ihres Urhebers angemessen, sie würde die innere Freiheit wahren, und vor allem eine Seite dieses Ideals herausstellen, die in den anderen Systemen einigermaßen zurückgetreten ist. Denn sowenig wir im allgemeinen behaupten können, daß Gelehrte in der Regel bessere, größere oder glücklichere Menschen seien als andere Sterbliche — doch bleibt es ewig wahr, daß die Denktätigkeit eine jener schöpferischen Produktivitäten ist, die einen Kraftüberschuß entladen können; daß deshalb die Lust dieser Betätigung, wenn sie rein und unvermischt mit fremden Motiven ist, zur inneren Freudigkeit und nicht zum äußeren Genuß gehört; daß, wenn schon jede Erweiterung des Interesses den Menschen über die Wendungen seines individuellen Schicksals erhebt und ihn von dem äußeren Geschehen emanzipiert, dies um so mehr gelten muß, wenn er sich durch sein Interesse mit den zeitlosen und unvergänglichen logischen Werten, den Begriffen, Wahrheiten und Beweisen identifiziert; und daß deshalb die reine Kontemplation eine jener allgemein menschlichen Formen ist, in der das Ideal der inneren Freiheit sich darstellen und annähernd verwirklichen kann. In der Tat ist ja ganz unverkennbar, daß dieses Prinzip auch für die Lebensstimmung der griechischen Philosophen eine außerordentliche Bedeutung besessen hat. Sokrates hätte nie die praktische Stellungnahme zu den Dingen in solcher Weise abstreifen und überwinden können, wenn ihm nicht der Affekt und das Pathos der Theorie Ersatz geboten hätte. Für Platon hat sich die schwungvolle Begeisterung in erster Linie an die Vernunfttätigkeit geknüpft. Aber auch in dem persönlichen Geistesleben aller anderen Philosophen, die wir kennen

gelernt, spielt ohne Zweifel, eben weil sie Denker sind, dieses Moment eine erste Rolle. Ja, in gewissem Sinne kann man sagen, jener ganze Intellektualismus, der, wie wir gesehen haben, die Lehren dieser Männer beherrscht und durchdringt, sei nur eine Spiegelung der Bedeutung, die der Intellekt für ihr Leben besessen; das Ideal der inneren Freiheit als Inhalt philosophischer Überzeugungen nur ein Zeugnis für die Gefühle der Erhebung und Befreiung, die das vorwiegend theoretische Verhalten bei seinem Neueintritte in die abendländische Kulturwelt in seinen Trägern gewirkt hat. Und die Ethik des Aristoteles stünde zum mindesten gleichwertig neben ihren Schwestern, wenn sie diese Richtung des griechischen Empfindens mit Entschiedenheit ausgesprochen hätte.

Aber der Blick des Stagiriten ruhte (wunderbar genug bei einem so langjährigen Mitgliede der Akademie!) unverwandt auf den Werturteilen seiner nicht-philosophierenden Zeitgenossen. Die Tapferkeit des wackeren Offiziers, die Besonnenheit des umsichtigen Bürgers, die Freigebigkeit und Großherzigkeit des vornehmen Mannes — diese und verwandte „Tugenden" bildeten den Inhalt der für ihn maßgebenden moralischen Erfahrung. Und diesen durchaus praktischen Vortrefflichkeiten gegenüber den Herrschaftsanspruch der reinen Theorie vertreten — dies hätte für ihn bedeutet: der Erfahrung eine Forderung gegenüberstellen! Dazu aber fehlte ihm der Mut. Nachdem er deshalb bemerkt hat, das theoretische Leben erscheine auf den ersten Blick als die eigentümliche Glückseligkeit des Menschen, bläst er alsbald zum Rückzug in den folgenden, wahrhaft kläglichen Sätzen[1]. „Aber ein solches Leben wäre wohl schöner als einem Menschen zukommt. Denn so wird er nicht leben, insofern er ein Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in ihm ist", nämlich die Vernunft. Und so könne denn diese Vollkommenheit und dieses Glück nur Gott zugeschrieben werden. Die empiristische Zwangsvorstellung, ein Typus habe in der Wissenschaft nur dann Daseinsrecht, wenn auch ein Ob-

[1]) Eth. Nic. X. 7, p. 1177b 26.

jekt angegeben werden kann, von dem er sich beschreibend aussagen läßt, führt also hier schließlich dazu, daß Aristoteles seinem hypothetischen Gott jenen Zustand der selbstgenügsamen, innerlich freien Beschaulichkeit als tatsächliche Eigenschaft beilegt, den er sich für die realen Menschen zum Gegenstand einer idealen Forderung zu machen nicht getraut. Für diese aber bleibt die Ethik des tätigen Lebens in Kraft, mit ihrer Forderung harmonischer Ausgleichung und vernünftiger Vermittlung der praktischen Interessen, und mit ihrer Konsequenz eines subsidiären Eigenwertes der äußeren Güter.

Auch die von Aristoteles begründete peripatetische Schule hat, so viel wir wissen, im ganzen an diesen Lehren des Stifters festgehalten, und sein bedeutendster Schüler Theophrast hat[1] die aristotelische Schätzung der äußeren Güter eher gesteigert als vermindert. Und nachdem die Skepsis durch Arkesilaos von der platonischen Akademie Besitz ergriffen hatte, stand der Peripatos lange Zeit allein den sokratischen Schulen gegenüber, die, trotz aller Uneinigkeit im einzelnen, doch an dem Freiheitsaxiom übereinstimmend festhielten. Als aber die Skepsis nach 200jähriger Herrschaft zunächst durch Philon von Larissa, und dann endgültig durch Antiochos von Askalon aus der Akademie vertrieben wurde, da schloß sich diese jüngere („fünfte") Akademie in der Ethik den altakademischen und peripatetischen Grundsätzen wieder an. Ganz im Sinne dieser Prinzipien forderte auch Antiochos[2] ein Leben gemäß der vollkommen entwickelten menschlichen Natur, schrieb den äußeren Gütern Eigenwert zu[3], und ließ nur ein auch mit ihnen ausgestattetes Leben als das „glücklichste" gelten[4]. Überhaupt wird dies die charakteristische ethische Doktrin der sogenannten „Eklektiker"; und so wird sie denn auch dem angeblich ersten „Eklektiker" aus Grundsatz, dem Potamon nämlich, ausdrücklich beigelegt[5]. Zwischen ihr und der stoischen Lehre schwankt

---

1) Cicero, Tusc. V. 9. 24f. 2) Cicero, de fin. V. 9. 26. 3) Cicero, de fin. V. 17. 47 und 23. 68. 4) Cicero, Acad. post. I. 6. 22. 5) Diog. Laert. Prooem. 21.

denn auch Cicero haltlos in seinen ethischen Schriften[1]; und ebenso hat sie sich Varro mit Entschiedenheit angeeignet[2]. Ja, bei der weiten Verbreitung dieser Ansicht in jener Zeit, ist nicht einmal die neulich erwähnte Nachricht[3] ganz unglaublich, daß auch der Stoiker Poseidonios äußere Dinge für wahre Güter erklärt habe.

Sind nun dies die für unseren Gesichtspunkt wichtigsten Züge der Entwicklung, die sich etwa in der Zeit von 300 bis 50 v. Chr. vollzogen hat, so bieten die folgenden Jahrhunderte, etwa der Zeitraum von 50 v. Chr. bis 200 n. Chr., ein durchaus geändertes Bild. Drei verschiedene Ansichten desselben kommen für uns in Betracht.

Zunächst tritt im sogenannten Neupythagoreïsmus die alte orphische Lebensauffassung in ihrer wenigst anziehenden Gestalt an die Oberfläche. Die Folgen der Demokratisierung machen sich spät, aber entschieden geltend: alles, was von Aberglauben und innerer Unfreiheit am Boden der griechischen Gesellschaft gelegen hatte, treibt in die Höhe. In jedem Sinne ein moralischer Sklavenaufstand. Auf der einen Seite preist man Pflanzenkost, Leinenwäsche, Weinenthaltung, allerhand Waschungen und Reinigungen an[4], und auf der anderen legt man dem alten Pythagoreër Archytas die denkwürdige Sentenz[5] in den Mund: auch der Tugendhafte sei im Mißgeschick unglücklich, bei günstigem Schicksal dagegen glückselig, und in dem mittleren Zustand wenigstens nicht glücklich. Man muß wohl bis zu gewissen „aufgeklärten" Popularphilosophen der letzten zwei Jahrhunderte herabgehen, um wieder einen so krassen Ausdruck der innerlich knechtischen Gesinnung (der Tycholatrie) zu finden. Aber freilich: die Superstition hat, unter dem Einflusse der bis dahin herrschenden Philosophie, auch andere, weniger abstoßende Formen angenommen. Dies zeigt sich insbesondere in den ethischen Schriften des Plutarch von Chäronea[6], der die neupythagoreïsche Richtung

---

1) Z. B. Tusc. V. 1. 3. 2) Augustinus, de civ. Dei XIX. 2. 3) Diog. Laert. VII. 103. 4) Diog. Laert. VIII. 34 und sonst. 5) Stob. Floril. 1. 76 (Meineke). 6) Des Verfassers der berühmten „Parallelbiographien".

mit dem Platonismus zu vermitteln sucht. Dieser gelehrte, wohlwollende und liebenswürdige, aber in viel phantastischem Aberglauben befangene Mann, dem die Begriffe einer bösen Weltseele[1], böser Dämonen und ihres Sündenfalles[2], ekstatischer Gotteserkenntnis[3], und ganz eigentlicher sittlicher Askese[4] nicht fremd sind, kann sich auch in keiner Weise entschließen, den Selbstwert der äußeren Güter preiszugeben[5]. Aber andererseits möchte er doch auch wieder alles Übel auf unsere Unfähigkeit zurückführen, uns darüber zu erheben[6]. Und diesem seinem Schwanken hat er schließlich durch eine gelungene scherzhafte Wendung einen versöhnenden Abschluß gegeben. Müde nämlich der alten Streitfrage, ob „die Tugend ausreichend sei zum Glück", warf er vielmehr die andere Frage auf, ob „die Schlechtigkeit ausreichend sei zum Unglück", und diese wenigstens hat er sich vorbehaltlos zu bejahen getraut[7].

Zweitens aber findet nun ein starkes Einströmen orientalischer Einflüsse statt. Ägyptische, syrische, kleinasiatische Kulte breiten sich aus. Von indischen, äthiopischen, jüdischen Asketen ist die Rede. Die Vorstellungen von Jenseits, Sündhaftigkeit, Reinigung, Vergottung, Ekstase finden auch von hier aus neue Nahrung. Schon bei dem Juden Philon von Alexandrien[8], der seine gründliche Kenntnis der hellenischen, besonders der stoischen und platonischen Philosophie dazu verwandte, um das Alte Testament mehr oder weniger gewaltsam im Sinne dieser Lehren zu interpretieren, erscheinen diese Gedanken weit fortgeschritten. In doppelter Weise überschreitet er die Schranken der klassischen hellenischen Spekulation. Er bricht den Bann des Intellektualismus; aber er bricht ihn zu gunsten nicht des „natürlichen" Fühlens und Wollens, sondern der „übernatürlichen" Erkenntnis: die volle Erkenntnis Gottes kommt nach ihm[9] zu-

---

[1]) De Isid. 45f., p. 369d ff. [2]) De Isid. 25, p. 360d und sonst. [3]) De pyth. orac. 21, p. 404e ff; defect. orac. 39, p. 431e ff. [4]) De gen. Socr. 15, p. 584c ff; de coh. ira 16, p. 464b ff. [5]) De comm. not. 4, p. 1060ff. und passim; de Sto. repp. 31, p. 1048c ff. [6]) De exil. 4, p. 600d. [7]) Utr. vit. suff. ad infel. 5, p. 499ff. [8]) Um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. [9]) Quis rer. div. haer. 14. 68 (Wendland), p. 482 (Mangey); de migr. Abr. 34. 190 (Cohn), p. 466 (Mangey).

stande, nicht durch das vernünftige Denken, sondern allein durch jene, über alles natürliche Begreifen hinausliegende prophetische Ekstase und göttliche Inspiration, die ihm den Höhepunkt aller Vollkommenheit bedeutet. Damit tritt die Mystik in das griechische Denken ein. Allein Sie täten Unrecht, sowohl, wenn Sie durch dieses Wort an und für sich sich erschrecken ließen, als auch, wenn Sie dieser Wendung eine vorzügliche Bedeutsamkeit für unseren ethischen Gesichtspunkt beilegten. Denn das vorurteilslose Studium zeitgenössischer wie geschichtlicher Erscheinungen zeigt uns immer deutlicher: mystische Erfahrungen sind Erfahrungen, nicht besser und nicht schlechter als alle andern. Auch bei ihnen kommt es für den intellektuellen, moralischen und ethischen Wert der Persönlichkeit vor allem darauf an, was sie aus ihnen zu machen weiß: es gibt weise und törichte, gütige und engherzige, freie und unfreie Menschen unter Mystikern ebenso wie unter Nichtmystikern. Was ihnen allen gemeinsam ist, ist lediglich eine ziemlich eng umschriebene, in ihrer Eigenart scharf ausgeprägte Klasse von inneren Erlebnissen gefühlsmäßiger Art, die einander schlagend gleichen, ob sie nun ein brahmanischer Asket, ein griechischer Philosoph, ein mittelalterlicher Katholik oder ein amerikanischer Protestant erfahren möge. Diese mystischen Gefühlserlebnisse bedingen aber ebensowenig wie bestimmte praktische Folgerungen auch bestimmte theoretische Ausdeutungen: sie können mit atheistischen Überzeugungen fast ebensowohl zusammenbestehen wie mit monotheistischen, und mit der Transzendentalphilosophie stimmen sie kaum schlechter überein als mit dem Pantheismus[1]. Ebenso aber steht es, wie ich schon sagte, auch in ethischer Beziehung: nicht der Inhalt des mystischen Erlebnisses bestimmt den sittlichen Wert des Mystikers, sondern die Persönlichkeit des Mystikers bestimmt den sittlichen Wert des mystischen Erlebnisses. Höchstens kann man ganz im allgemeinen

[1]) Über die Eigenart der mystischen Erfahrung, sowie über die Richtung, in der sie immerhin das jeweilige Weltbild des einzelnen Mystikers zu modifizieren tendiert, handelt der Anhang am Schlusse dieses Buches.

sagen, daß, ähnlich wie das Vorherrschen starker theoretischer Interessen, auch dasjenige intensiver mystischer Erregungen eine Tendenz hat, einen Mehrwert der inneren Erlebnisse gegenüber den äußeren Schicksalen zu begründen, und so der Erlösungslehre im günstigen Sinne vorzuarbeiten (obwohl die eine Vormeinung im einzelnen Falle fast ebenso oft enttäuscht werden mag wie die andere). Welche Gestalt die Erlösungslehre aber annimmt, das wird in beiden Fällen abhängen: einmal von dem überlieferten Vorstellungsbesitz, sodann von der individuellen Lebensstimmung, und endlich von dem Maße der persönlichen Kraft. So werden wir also auch bei Philon das entscheidende Gewicht nicht legen dürfen auf das Vorkommen mystischer Zustände, sondern wir werden seine Lebensauffassung beurteilen müssen nach ihrem Inhalt. Aber auch hier zeigt sich nun, neben aller Anlehnung an die traditionelle Denkweise der griechischen Philosophie, ein grundsätzlich neuer und fremder Zug; und dieser ist für uns viel bedeutsamer als der eben besprochene. Die Sorge um das jenseitige Geschick der Seele zum Beispiel hatte auch schon Platon recht lebhaft beschäftigt. Und es möchte deshalb hingehen, wenn auch bei Philon dieser Gedankenkreis eine große Rolle spielt, und wenn er lehrt[1], die schlechte Seele verfalle der Seelenwanderung, die gute aber, die den Leib „als Kerker und Grab" erkannt hat, „erhebe sich auf leichten Schwingen zum Äther". Aber nun wird hinzugefügt[2]: es sei unmöglich, aus eigener Kraft dieses glückliche Los zu erlangen; „denn auch der Vollkommene entflieht nicht der Sünde". Ebenso vertritt Philon mit Eifer, und in einer eigenen Schrift[3] den sokratischen Grundgedanken, „daß jeder Rechtschaffene frei sei", und führt den Satz, „daß nur die Sittlichkeit ein Gut sei", sogar auf die biblische Rebekka zurück[4]; setzt aber alsbald hinzu[5], daß wir uns diese

---

1) De somn. I. 22. 139 (Wendland), p. 642 (Mangey). 2) De anim. sacr. 14, p. 249 (Mangey). 3) Quod omnis probus liber 3—5, p. 448 ff (Mangey). 4) De post. Caini 39. 133 (Cohn), p. 251 (Mangey). 5) De legg. alleg. I. 15. 48 (Cohn), p. 53 (Mangey); III. 77. 219 (Cohn), p. 131 (Mangey).

Tugend nicht selbst auf natürlichem Wege erwerben können, sondern daß nur Gott allein sie uns einzupflanzen vermag. Und auch wo er, im engsten Anschluß an die griechische Freiheitsdoktrin, Moses die Lehre zuschreibt, „Spiel und Lachen“ sei „das Ziel der Weisheit“, und vom „göttlichen Spiele“ redet, bemerkt er doch[6], diese Heiterkeit, welche die Vollendung der ethischen Vollkommenheit bedeutet, könne uns nur, wie einst dem Patriarchen Isaak, von Gott als Geschenk gegeben werden. Dies aber bedeutet wirklich eine epochale Wendung des griechischen Denkens: die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit nämlich, welche die profane Philosophie nicht überbrücken konnte, wird hier durch das Eingreifen einer höheren Macht geschlossen. Damit aber wird die Selbsterlösung zur Fremderlösung. Und diese Wendung ist um so bedeutsamer, als Philon in jener Zeit mit dieser Richtung keineswegs allein steht. Bietet doch zu vielen dieser Gedanken auch das eben damals aufkeimende Christentum bemerkenswerte Analogien. Dieses aber hat auch auf die heidnische Spekulation wieder zurückgewirkt: insbesondere in jener Form, die es in den Sekten der Gnostiker annahm, scheint es auf die späteren Platoniker Einfluß genommen zu haben; namentlich auf Numenios, einen Denker, der auch theoretisch der neuplatonischen Lehre bereits sehr nahe steht.

Drittens endlich geht nun aber in demselben Zeitraum eine Renaissance des Sokratismus vor sich. Wir haben seinerzeit gesehen, wie besonders Epiktet und Marc Aurel die stoische Lebensauffassung wieder aufnehmen und wohl auch verinnerlichen. Ja, man darf vielleicht sagen: es liegt hier der seltene Fall vor, daß eine Lebensauffassung — statt, wie gewöhnlich, aus dem Leben in die Bücher sich zurückzuziehen — vielmehr erst spät aus der Theorie in die Praxis ganz hinausgetreten ist. Uns wenigstens ist aus der Zeit der römischen Kaiser viel mehr stoisches Leben (und besonders Sterben) bezeugt als aus der Epoche der griechischen Diadochen; und ohne Zweifel macht

1) De praem. et poen. 5, p. 413 (Mangey); de plant. Noë 40. 168 (Cohn), p. 354 (Mangey).

Epiktet den Eindruck einer weit lebendigeren philosophischen Gestalt als Zenon selbst. Zugleich aber lebt auch der Kynismus wieder auf. Die erfreulichste Gestalt, die wir aus diesem Kreise kennen, ist jener Demonax, von dem eine kleine Schrift des Satirikers Lukian handelt: viele kleine Züge zeigen uns den echten Sokratiker. So erkannte er denn auch die innere Freiheit als den gemeinsamen Grundgedanken aller sokratischen Systeme. Ich habe seine Worte wohl schon zweimal angeführt, um meine eigene Auffassung ankündigend vorzubereiten; doch teile ich sie Ihnen gern noch einmal mit, um unsere seitherigen Betrachtungen bestätigend abzuschließen. Lukian erzählt[1]: „Als ihn jemand fragte, was ihm die (richtige) Begriffsbestimmung der Glückseligkeit zu sein scheine, erwiderte er: allein den Freien nenne ich glückselig . . . damit aber meine ich den, der weder etwas hofft noch etwas fürchtet.“ Und[2] „als er einst gefragt wurde, welcher von den Philosophen ihm gefiele, gab er zur Antwort: erstaunlich sind sie alle; ich aber verehre Sokrates, bewundere Diogenes und liebe Aristipp.“

Indem nun diese drei Strömungen zusammentreffen, erzeugen sie ein letztes neues und wichtiges Gebilde: die neuplatonische Ethik. Diese übernimmt vom Neupythagoreïsmus die Neigung zu Superstition und Askese, vom Orient die Richtung auf Mystik und Fremderlösung, von der sokratischen Renaissance die Überlieferung der Freiheitslehre und des Intellektualismus. Aber das Mischungsverhältnis dieser Ingredienzien war in ihr kein festes, sondern hat sich im Laufe der Schulentwicklung in verhängnisvoller Weise gewandelt. Beim Gründer Plotinos[1] stehen die sokratischen Elemente durchaus im Vordergrunde: das Ideal der inneren Freiheit und die maximale Wertschätzung des theoretischen Lebens bilden den großen Mittelbau seines ethischen Systems; Askese und Superstition schließen sich als untergeordnete, und den Rahmen der Gesamtansicht nirgends durchbrechende Flügel an; die mystische Fremderlösung aber stellt sich als ein nicht allzustark hervortretender Giebelaufsatz dar.

---

1) Demonax 20, p. 383. 2) Demonax 62, p. 394. 3) Um 250 n. Chr.

Diese fein abgewogenen Verhältnisse werden schon bei seinem Schüler Porphyrios durch das einseitige Hervortreten der asketischen Richtung gestört. Und Iamblichos vernichtet sie vollends und endgültig, indem ein wüster, die Erlösungslehre von Grund aus durchsetzender Aberglaube alle anderen Momente überwuchert. In seiner Schule wird bereits behauptet[1], die Götter vermöchten das Verhängnis zu durchbrechen, und uns so auch von den notwendigen Übeln zu befreien. Damit aber rückt die äußerlichste Fremderlösung an die Stelle der innerlichen Selbstbefreiung: die griechische Ethik ertrinkt in der Magie. Die neuplatonische Schule hat zwar auch noch weiter mehr als 200 Jahre bestanden[2], und in theoretischer Hinsicht einige relativ selbständige Denker[3] sowie manche für uns wichtige Kommentatoren[4] gezählt; was aber die Ethik angeht, so ist in ihr nichts mehr hervorgetreten, was Eigenwert in Anspruch nehmen könnte. Wir dürfen deshalb von unserem Gesichtspunkte aus diese ganze hippokratische Phase der griechischen Philosophie übergehen, und uns lediglich an Plotinos halten. Für uns bedeutet seine Lebensauffassung den Ausgang der philosophischen Ethik der Griechen. Und nur mit ihr haben wir uns deshalb heute noch zu beschäftigen. Doch ehe ich weiter von ihr spreche, muß ich erst noch zwei Bemerkungen vorausschicken.

Es ist unmöglich, von Plotin zu reden, ohne vorher seines Verhältnisses zu Platon zu gedenken. Er selbst wollte ja nichts anderes geben, als eine folgerechte Fortbildung das Platonismus. In der Tat findet sich bei genauerer Prüfung, daß seine Abweichungen von diesem nur in wenigen Stücken ernstliche Neuerungen darstellen, meist aber nur als leise Gedankenverschiebungen und Stimmungsabtönungen angesehen werden können. Auch dem Geiste und der persönlichen Eigenart des Vorbildes ist der Nachfolger wohl treuer geblieben, als es auf den ersten

---

[1]) De mysteriis VIII. 7 (S. 270. 3 Parthey). [2]) Bis zur Schließung der platonischen Akademie durch Kaiser Justinian im Jahre 529 n. Chr. [3]) Vor allem Proklos. [4]) z. B. Simplicius.

Blick den Anschein haben möchte. Und wenn es erlaubt ist, für einen Augenblick sich zu denken, der ganze Plotin der späten Zeit hätte noch bei Platons Lebzeiten neben Xenokrates und Aristoteles unter die Schülerschaar der Akademie sich mengen können, so möchte ich die Behauptung wohl auf mich nehmen, daß der große Lehrer an ihm mehr Freude erlebt hätte, als an den beiden genannten oder irgend welchen anderen seiner Schüler. Trotzdem muß freilich ein Zeitunterschied von 600 Jahren notwendig einen tiefgehenden Unterschied des ganzen Wesens bedingen. Plotin ist Platon noch einmal, und doch ganz anders. Wieder sind dieselben Elemente verbunden: Freiheitsbewußtseln, dialektische Kraft, Schönheitstrunkenheit, Sinnlichkeitsverachtung und Schwung des Gefühls. Aber all das ist weniger kräftig, ausgeglichener, feiner, anmutiger und zarter. Das Unpraktische, Weltfremde, Naive in Platons Wesen ist merklich gesteigert. Statt des gewaltig-erhabenen Eindrucks eines mächtig dahinrauschenden Stromes empfangen wir das reizend-rührende Bild einer still aufsprudelnden Quelle. Wenn ich meinen ganzen Eindruck in eine Formel fassen sollte, so möchte ich sagen: auf den männlichen folgt ein kindlicher Idealismus.

Ebenso wie bei Platon ist aber deshalb auch bei Plotin die Ethik mit der Metaphysik aufs engste verwachsen. Und hier wird es nötig sein, auf diese ein klein wenig näher einzugehen als dort geschehen mußte. Auch hier aber läßt sich die Anknüpfung an Platon nicht umgehen. Schon für diesen nämlich zerfiel die Welt in vier Sphären, von denen jede das Gebiet eines letzten Prinzips war: in die körperliche Welt des räumlich ausgedehnten Stoffes; in die lebendige Welt der Seelen, deren Hierarchie in der Weltseele gipfelt, als in dem Lebensprinzip des göttlichen Weltalls; in die „Ideenwelt“ der logischen Werte; und endlich in die Sphäre des höchsten göttlichen Weltbaumeisters, des „Demiurgen“. Und auch hier schon war die Ordnung, in der ich eben diese Prinzipien aufgezählt habe, eine aufsteigende Reihe zunehmender Werte, und, wenigstens was deren erste drei Glieder angeht, gewiß

nicht entworfen ohne Rücksicht auf den ethischen Wert der diesen Sphären und Prinzipien im Menschen entsprechenden Seelenvermögen und Lebensarten. Denn die Materie, die eigentlich ein „Nicht Seiendes“ ist, also die geringste Realität hat, ist zugleich der Gegenstand der „Begierden“, welche das tiefststehende Genußleben beherrschen; dann folgt die Seelenwelt, der das „Mutartige“ entspricht, als das bewegende Prinzip des wirkenden, „praktischen“ Lebens; und dann die Welt der Ideen, als das eigentlich wahre Sein, und zugleich als das Objekt der Vernunft, also der höchsten Seelenkraft, und zugleich des theoretischen Lebens, als der höchstwertigen Lebensform. Nur Gott steht abseits, und bleibt ohne psychologische und ethische Analoga (Glaube, Liebe oder dergleichen) — so sehr, daß man immer wieder zweifelt, wieweit es Platon mit diesem Begriffe überhaupt voller Ernst gewesen sei? An den beiden unteren Gliedern dieser Tetrade nun hat Plotin eigentlich keine entscheidende Änderung vorgenommen. Auch wenn er die Ideen, aristotelischen Anregungen folgend, zu sich selbst denkenden Gedanken macht, und sie zur Einheit einer göttlichen „Vernunft“ zusammenschließt, wird hiedurch das platonische System noch nicht in seinen Grundlinien verrückt. Überaus bedeutsam dagegen ist es auch in ethischer Hinsicht, daß ihm das höchste göttliche Prinzip aus einer weltbildenden Persönlichkeit zu einem unpersönlichen und unerkennbaren „Urgrund“ wird[1], der nur in der mystischen Anschauung erfaßt werden kann. Denn hiermit ist sofort eine entsprechende

[1]) Ich behalte diesen, in den neueren Darstellungen der neuplatonischen Lehre üblichen Ausdruck bei, obwohl er nicht auf Plotin zurückgeht. Dieser nennt das höchste Prinzip entweder den „jenseitigen Gott“ (ὁ ἐπέκεινα θεός) oder das „Gute“ (auch nicht selten das „Seiende“), und knüpft damit an die platonische Idee des Guten an, welche Beziehung indes sachlich keine großen Vorteile bietet. Und da er nun nicht verfehlt, diese Bezeichnungen bloß als uneigentliche zu kennzeichnen (wie denn in der Tat kein Prädikat diesem, seinem Begriffe nach unbegreiflichen Subjekt im eigentlichen Sinne zukommen kann), so scheint es ganz angemessen, sich dafür eines anderen, unmißverständlichen Kunstausdruckes zu bedienen. Übrigens wird diese Konzeption im Anhang durch Zusammenstellung mit analogen Gedanken noch einige Klärung erfahren.

Erweiterung auch des ethischen Schemas gegeben. Um so viel nämlich, als der „Urgrund“ die „Vernunft“ an ursprünglicher Realität übertrifft, um so viel steht nun auch die mystische Erfahrung höher als die bloß theoretische; und wir erhalten so, dem System der vier Prinzipien analog, auch eine Hierarchie von vier Lebensformen oder Tugendarten, die zwar erst Porphyr[1] ausdrücklich entwickelt hat, die aber doch schon zur Würdigung Plotins notwendig vorausgesetzt werden muß. Das unterste Prinzip ist die Materie, die sich zur wahren Realität verhält wie die Finsternis zum Licht; auf sie sind unsere Begierden gerichtet; die niedersten Tugenden sind daher die „gesellschaftlichen“, welche diese Begierden soweit im Zaume halten, als das Gemeinschaftsleben dies erfordert: sie beziehen sich auf unser Verhältnis zum Stoff. Die zweite Art von Tugenden bezieht sich auf die Seele, die von der Sinnlichkeit abgelenkt und über sie erhoben wird: es sind die „reinigenden“ Tugenden, die im Werte schon über jenen stehen. Noch höher aber erheben sich drittens die „geistigen“ Tugenden, welche die Hinwendung der Seele zum Denken, und damit unser Verhältnis zur „Vernunft“ zum Gegenstande haben. Und am höchsten endlich jene „urbildlichen“ Tugenden, die den Menschen zum Erschauen des „Urgrunds“ befähigen, und also sein Verhältnis zu der vierten und höchsten Realität betreffen. Somit entspricht die Rangordnung der metaphysischen Prinzipien genau derjenigen der Tugenden; die Wertordnung aber geht (im psychologischen Sinne) ursprünglich natürlich von der Schätzung der entsprechenden Lebensformen aus. Daß also die praktischen, die asketischen, die theoretischen und die mystischen Zustände in dieser Weise unterschieden und steigend bewertet werden, dies ist eigentlich die Grundtatsache des Neuplatonismus, die der Erklärung sowohl seiner Metaphysik als auch seiner Ethik zugrunde gelegt werden muß. Und nach diesen Vorbemerkungen wird es uns nicht mehr schwer fallen, die letztere, zunächst in einem vorläufigen Schema und dann in etwas eingehenderer Ausführung, darzustellen.

[1]) Sentt. 34 (Plotin ed. Creuzer et Moser, p. XXXIX. 26).

Die Lebensauffassung des Plotin ist deshalb nicht wohl aus der Eigenart seiner Persönlichkeit zu entwickeln, weil sich hier überall der Platonismus vermittelnd dazwischen schiebt. Jene „Kindlichkeit", von der ich früher gesprochen habe, d. h. jene ungleich geringere Kraft und Ursprünglichkeit, die ihn von Platon unterscheidet, macht sich eben zu allermeist in dem Anlehnungsbedürfnisse geltend, das den Philosophen verhindert, seine eigene Lebensstimmung in eine neue und völlig angemessene Form zu gießen. Daher vor allem wird es wohl kommen, daß in seiner Ethik weder die asketischen noch die mystischen Tendenzen eine so hervorragende Rolle spielen, wie wir das bei einem Manne erwarten würden, der in seinem Leben über seine eigenen asketischen Vorschriften weit hinausgegangen ist[1], und in fünf Jahren viermal die ekstatische Einigung mit dem Urwesen erlebt hat[2]. Vielmehr steht hier durchaus im Vordergrunde das theoretische Leben, an das sich nur einerseits die Askese als Bedingung, andererseits die Ekstase als Vollendung anschließt. Und so findet hier die merkwürdige Erscheinung statt, daß jene kontemplative Formulierung der Freiheitslehre, die schon Platon nahe lag, und die dann Aristoteles zu schaffen versäumt hatte, gerade bei Plotin ihre volle Ausgestaltung erfährt, obwohl sie nach den Umständen der Zeit und des Menschen eigentlich überholt ist, die vielmehr nach einem vorwiegend mystischen Ausdrucke dieses Ideals zu verlangen scheinen. Und eben damit hängt es zusammen, daß auch das Prinzip der Fremderlösung nur in geringen Spuren sich zeigt, ohne den traditionellen Rahmen der Selbsterlösung entschieden zu durchbrechen. Ebensowenig aber wie seine spezifischen Gefühlserlebnisse hat auch die allgemeine Färbung seiner Begeisterung vermocht, in charakteristischen Lehrstücken sich auszuprägen. Sondern sein Schwung, der durch Innigkeit und Wärme ersetzt, was ihm von Platons Größe und Feuer abgeht, verbreitet sich gleichmäßig über alle Teile seiner Erörterungen, und ist kaum weniger merklich, wo er die Schönheit

---

1) Porphyr, Vita Plot. 7. 2) Porphyr, Vita Plot. 23.

des Sinnenscheines als das Symbol der geistigen Wirklichkeit verherrlicht, als wo er die höchsten Momente seiner gottergriffenen Verzückung schildert. Die persönliche Eigenart also ist hier mehr in der durchgängigen Stimmungsfarbe der Darstellung zu suchen als in besonderen Bestimmungen des Lehrgehaltes. Diesen Lehrgehalt selbst aber können wir jetzt, zum Behufe vorläufiger Übersicht, in wenige Sätze zusammendrängen.

Die Glückseligkeit ist ein objektiver Zustand der Seele, nämlich ihre theoretische Betätigung. Diese wird möglich, indem durch Abkehr von der Sinnlichkeit die Hemmung überwunden wird, die der Seele aus ihrer Verbindung mit dem Leibe erwächst; und sie vollendet sich, wenn sie in ekstatischer Bewußtlosigkeit zur Einswerdung mit dem göttlichen „Urgrund“ wird. Während aber der Mensch in jeder praktischen Wirksamkeit auf äußere Dinge angewiesen ist, kann diese reine Theorie von ihnen allen absehen, und es ist deshalb unser Glück von allem Äußeren unabhängig: wir sind innerlich frei. Dem Freien aber erscheint alles äußere Geschehen nicht als Ernst, sondern als Spiel. Und auch, was davon gemeinhin als schlecht und mißfällig gilt, klingt für den Weisen mit allen anderen Elementen zur untadelig schönen Harmonie des Weltspiels zusammen, so daß er nicht nur subjektiv dem Übel sich entrückt weiß, sondern auch objektiv im Ganzen der Welt kein solches mehr erblickt.

Ich führe nun an der Hand der plotinischen „Enneaden“ diesen Gedankengang noch etwas mehr ins Einzelne aus.

Daß die „Glückseligkeit“ ein objektiv seelischer, nicht ein subjektiv bewußter Zustand sei, diese Voraussetzung liegt allen nichthedonischen Systemen der Griechen zugrunde. Bei Platon insbesondere versteht es sich von selbst, daß das richtige Verhältnis der drei Seelenkräfte, ganz ebenso wie die leibliche Gesundheit, gedacht wird als konstitutionelle Wohlfahrt, die zwar Glücksgefühle im Gefolge haben kann, an sich aber lediglich „rechte Verfassung“ ist. Und in der Tat wird sich nicht leugnen lassen, daß als das wesentliche Moment in bezug auf Freiheit und Unfreiheit das psychophysische Kräfteverhältnis

erscheint, das sich im Wunschverhalten symptomatisch äußert — mögen wir auch für unsere Bedürfnisse die universelle Wunschbejahung als „Ziel" auffassen, und ihr jenes Kräfteverhältnis lediglich als Bedingung und Mittel zuordnen. Obwohl aber dieser objektive Glücksbegriff stillschweigend fast die ganze antike Ethik beherrscht, hat doch erst Plotin ihn mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochen und begründet. Er streift dabei einen Gedanken, der sich gerade in neuester Zeit für die Betrachtung alles geistigen Lebens als sehr fruchtbar zu erweisen scheint: den Gedanken nämlich, daß jeder Bewußtseinsverlauf die Gegenwirkung auf einen Reiz ist, der ohne solche Gegenwirkung den bestehenden Ruhe- und Gleichgewichtszustand aufheben würde; daß es sich also bei allem Bewußtsein um eine „Selbsterhaltung" handelt, die man entweder (mit Herbart) als eine solche der Seele gegen psychische „Störungen", oder aber (mit Avenarius) als eine solche des Zentralnervensystems gegen biologische „Vitaldifferenzen" denken kann. Unser neuplatonischer Philosoph nun zieht diesen selben Schluß, daß Bewußtsein überhaupt Symptom einer Störung sei, aus der Tatsache, daß auch im Körper jene Vorgänge, die im gesunden Zustand unbewußt bleiben, im kranken schmerzhaft empfindlich werden, daß also auch der leiblich normale Zustand weniger bewußt ist als der abnorme[1]. Und er folgert weiter, ebenso werde es auch mit der seelischen Gesundheit stehen: die „Glückseligkeit" wird auch ohne ein Bewußtsein von ihr ebensowohl vorhanden sein, wie ein Objekt fortfährt zu existieren, auch wenn sein Bild nicht mehr im Spiegel erscheint[2].

Der objektive Zustand nun, welcher die Glückseligkeit des Menschen ausmacht, war für Platon die Herrschaft der Vernunft über die anderen Seelenkräfte. Plotin bestimmt ihn geradezu als Vernunfttätigkeit, theoretische Erkenntnis, oder vollendetes intellektuelles Leben[3]. Er tut damit den Schritt, den Aristoteles zu tun nicht gewagt hatte: der Wert der Vernunft wird jetzt nicht mehr gesetzt in den Einfluß, den sie zu prak-

[1]) Enn. V. 8. 11, p. 553. [2]) Enn. I. 4. 10, p. 36. [3]) Enn. I. 4. 3, p. 31.

tischen Zwecken über andere Vermögen ausübt, sondern vielmehr in ihre rein theoretische Tätigkeit an sich selbst. Um aber diese Tätigkeit ihrem Wesen nach näher zu bestimmen, brauchen wir uns von Platon kaum zu entfernen. Auch ihm war ja das eigentliche Geschäft der Vernunft die Anschauung einer übersinnlichen Welt, und letztlich der Idee des Guten. So sagt auch Plotin: die reine Theorie ist das „Beste"; was könnte aber dieses anderes sein als „Schauen des Besten"?[1] Das Ziel ist also Gotteserkenntnis, und das Gute ein Aufblicken nach oben[2].

Um aber dieses leisten zu können, muß der Mensch von der Sinnlichkeit sich abwenden — und damit bleibt Plotin ganz in jenem Gedankenzuge, der von der Orphik herkommt und Platon besonders in seinem „Phaidon" beherrscht hatte. Denn der Eintritt in den Leib ist für die Seele ein „Fall"[3]. Zwar geschieht dieser Eintritt nicht aus freier Wahl der Seele, sondern die Weltordnung, welche ihn verlangt, äußert sich in ihr als eine Art brünstigen Dranges „wie ein natürliches Springen ... zu natürlichen Fristen der Begattung"[4]. Aber trotzdem wird sie durch diese Verbindung entweiht[5], und deshalb ist, wie schon Platon gesagt hatte, „jede Tugend eine Reinigung"[6], welche die ursprüngliche, vernünftige Natur der Seele wieder zu Ehren bringt. Zu diesem Behufe aber muß diese einerseits durch eine moderierte Askese — mehr der Gesinnung als der Werke — lernen, die Sinnenwelt nicht als Selbstwert zu betrachten[7]; andererseits in ihr vor allem die Sinnenschönheit sehen, der ein nicht genug zu schätzender erziehlicher Wert für die Ausbildung der höheren geistigen Kräfte zukommt[8]. Denn diese entzündet in uns den Eros, den Wegweiser zur übersinnlichen Welt[9]. Über Platon aber gehen alle diese Bestimmungen höchstens dem Grade nach hinaus, und auch das noch eher, was den Schönheitskult, als was die eigentliche Askese angeht.

---

1) Enn. I. 4. 15, p. 38. 2) Enn. I. 4. 16, p. 39. 3) Enn. I. 8. 14, p. 81; vgl. V. 1. 1, p. 481 f. 4) Enn. IV. 3. 13, p. 382. 5) Enn. I. 2. 3, p. 13. 6) Enn. I. 6. 6, p. 55. 7) Enn. I. 2. 5, p. 14. 8) Enn. I. 6, p. 50 ff.; I. 3. 2, p. 20; I. 6. 4, p. 53; V. 9. 1, p. 555. 9) Enn. III. 5, p. 291 ff.

Wenn aber beide Denker gerade den Eros preisen, als die Kraft des Aufschwungs zur Welt der reinen logischen Werte, so sprechen sie damit aufs deutlichste aus, daß sich ihnen selbst hinter der „Vernunft“ die eigene Begeisterung verbirgt. Doch ist diese Verhüllung bei Plotin durchsichtiger als bei Platon, wie dies auch seiner exakter gewordenen Psychologie entspricht. Denn er kann die Theorie sich vollenden lassen in der mystischen Intuition, und in dieser tritt naturgemäß die begeisterte Gefühlswallung ungleich deutlicher hervor als im rationalen Denken, wo sie nur gleichsam zwischen den Zeilen hervorstrahlt. Obwohl also die mystische Einigung mit dem „Urgrund“ lehrhaft von der vernünftigen Anschauung der Ideen weit abzuliegen scheint, werden wir doch menschlich ihre Analogie mit dem Enthusiasmus des älteren Denkers nicht aus dem Auge verlieren dürfen, vielmehr sagen müssen: auch die plotinische Ekstase ist nur die Steigerung und Vollendung des platonischen Schwunges. Die Beschreibung dieser Ekstase aber ist die typische aller Mystiker: nicht nur derjenigen, die unmittelbar oder mittelbar von Plotin abhängig sein können, sondern auch jener alten Inder, deren (freilich nicht ganz undenkbarer) Einfluß auf Plotin doch zum mindesten recht problematisch bleibt[1]. Der Zustand nämlich, in dem der Erkenntnisprozeß sich vollendet, liegt weit über alle Vernunfttätigkeit hinaus[2], und gleicht mehr dem der „Begeisterten und Verzückten“.[3] Genauer: das Bewußtsein wird hier überhaupt aufgehoben[4] — zeigt es doch stets einen Mangel an Vollkommenheit an —; denn[5] zu diesem „Schauen“ gelangt die Seele erst, wenn sie „nichts mehr kennt, und auch sich selbst nicht“, ja sogar[6] „nicht einmal (das) erkennt, daß man nicht erkennt“. Nur so nämlich wird die Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem aufgehoben, und tritt deren Einheit an ihre Stelle[7]. Damit aber wird der Ekstatiker selbst zu Gott[8]. Nur darf man

---

1) Auch die Analogien zum folgenden findet man im Anhang näher ausgeführt. 2) Enn. VI. 7. 35, p. 726 ff.; VI. 9. 4, p. 761 ff. 3) Enn. V. 3. 14, p. 512. 4) Enn. V. 5. 6, p. 525. 5) Enn. VI. 9. 7, p. 765. 6) Enn. VI. 7. 35, p. 727. 7) Enn. V. 8. 11, p. 552; VI. 7. 34, p. 725; VI. 9. 3, p. 760. 8) Enn. VI. 9. 9, p. 769.

diesen Augenblick nicht erjagen wollen, sondern man muß ruhig abwarten, bis er kommt; denn[1] er „erscheint nicht, wie man ihn erwartet, sondern kommt, als wäre er nicht gekommen, sondern von Anfang an dagewesen"; und[2] „von der Welle der Vernunft wie entführt, und gleichsam schwellend zur Höhe gehoben, sieht man's mit einem Mal, ohne zu wissen, wie?". Und auf diese beiden letzten Sätze lenke ich besonders Ihre Aufmerksamkeit. Denn in dieser Betonung der Passivität des Ekstatikers, der die höchste Vollendung als Offenbarung und Gnadengeschenk empfängt, wird jene leise Neigung zur Fremderlösungslehre erkennbar, die Plotins Lebensauffassung von der gemeinphilosophischen der Griechen viel grundsätzlicher unterscheidet als seine Mystik. Daß nämlich diese Lebensauffassung ihrem wesentlichen Gehalte nach Freiheitslehre ist, dies wird uns nun vollends deutlich werden, wenn wir zu dem theoretischen Leben selbst, dessen Bedingung und Vollendung nun erörtert ist, uns zurückwenden, und uns fragen: warum besteht in ihm die Glückseligkeit? und worin besteht der Vorzug der Theorie vor der Praxis?

Der Sinn der Antwort, die Plotin auf diese Frage gibt, deckt sich durchaus mit dem, was schon Aristoteles angedeutet hatte: jedes praktische Streben macht uns abhängig von den Außendingen, auf die es sich richtet; und nur die Theorie allein ist von ihnen allen unabhängig, und gewährleistet unsere innere Freiheit. In seiner feinen Weise, die dem Aberglauben nur solche Zugeständnisse macht, welche es gestatten, ihn symbolisch zu verstehen und so zu vergeistigen, drückt Plotin diesen Gedanken so aus[3]: „Jede Beziehung zu einem andern ist eine Bezauberung durch dieses andere ... und nur die Beziehung zu sich selbst ist frei von Zauber. Darum ist jede praktische Betätigung und jedes Leben eines Praktikers verzaubert; denn es wird von dem bewegt, was den Zauber ausübt." Aber freilich: im Grunde ist auch dieser Zauber nur ein Trug. Denn nicht wegen äußerer Dinge an sich handelt doch auch der Praktiker,

---

1) Enn. V. 5. 8, p. 527. 2) Enn. VI. 7. 36, p. 728. 3) Enn. IV. 4. 43, p. 438.

sondern um des Guten willen (das er von ihnen erwartet)[1]. Dieses aber findet sich nicht da draußen. „Wo denn? In der Seele. Also biegt auch die Praxis wieder in die Theorie um."

Und in diesem doppelten nun besteht unsere Freiheit. Erstens ist die Seele überhaupt nicht leidensfähig, sondern auch in ihrem Erkennen des körperlichen Leidens verhält sie sich tätig[2] — so daß also unser innerstes Wesen dem Übel von vorneherein entrückt ist; und zweitens ist diese ihre Tätigkeit von allem Äußeren schlechthin unabhängig. Denn wo und unter welchen Umständen man nach oben blickt, macht keinen Unterschied[3]. Und ob meine Verwandten in Kriegsgefangenschaft geraten oder nicht, das ändert nichts an meiner Erkenntnis, daß auch sie in diese Lage kommen können[4]. Diese Erkenntnis aber ist die einzige, innerlich mir zugehörige Beziehung, in der ich zu solchen Ereignissen stehen kann. Darum sagt Plotin[5]: „Die Tätigkeit kann durch die Schicksale nicht behindert werden, sondern nur andere Schicksale zum Gegenstand erhalten. Immer aber sind sie schön, ja um so schöner, je schwieriger die Lage." „Denn dieses, meint er[6], zeigt die höchste Kraft, wenn man die Übel recht zu gebrauchen weiß." Wenn man daher[7] behauptet, „für den Guten gebe es kein Übel, und für den Schlechten kein Gut, so behauptet man dies mit Recht". Armut und Krankheit bedeuten also für den Guten gar nichts[8]; aber ebensowenig auch das Unrechtleiden[9]. Und[10] „wenn einer tüchtig ist, so ist er selbstgenügsam zum Glück und zum Guten; denn es gibt kein Gut, das er nicht hätte. ... Und wenn seine Verwandten und Freunde sterben, — so weiß er, was der Tod bedeutet". Hielte aber[11] einer den Sturz und die Zerstörung seiner Vaterstadt für etwas Großes, so wäre er „lächerlich, da er Holz und Steine, und, beim Zeus! das Sterben Sterblicher für was Großes hielte!" Und wenn er in Schmerzen verfällt, so wird er ihnen die Kraft entgegen-

---

1) Enn. III. 8. 6, p. 347. 2) Enn. IV. 4. 19, p. 411 f. 3) Enn. I. 4. 16, p. 39. 4) Enn. I. 4. 7, p. 34. 5) Enn. I. 4. 13, p. 37. 6) Enn. III. 2. 5, p. 259. 7) Enn. III. 2. 6, p. 259. 8) Enn. III. 2. 5, p. 258. 9) Enn. II. 9. 9, p. 207. 10) Enn. I. 4. 4, p. 32. 11) Enn. I. 4. 7, p. 34.

stellen, die ihm dazu gegeben ist, und wird sie ebensowenig für eine Verminderung wie die Lust für eine Vermehrung seines Glückes halten[1]. So wird er ruhigen Gemütes dahinleben, unbewegt von den sogenannten Übeln[2]. Denn[3] „wenn Zweie weise wären, der Eine aber alle sogenannten natürlichen Güter hätte, und der Andere das Gegenteil, so werden wir sagen, sie hätten ein gleiches Glück. ... Oder aber, er wäre nicht mehr weise, wenn er noch nicht alle Vorstellungen von diesen Dingen von sich abgetan hätte, noch nicht gleichsam ein ganz Anderer geworden ist durch den Glauben, daß er niemals ein Übel erleben wird". Alles Derartige nämlich ist nicht schrecklich, sondern ein Gegenstand der Furcht nur für Kinder[4]. Erfaßt aber den Weisen ohne sein Wollen Furcht, dann wird er das in ihm zur Trauer erregte Kind beruhigen, durch Vernunft oder durch den Hinweis auf das Heilige[5].

Für dieses Bewußtsein der inneren Freiheit nun erscheint, sowie alles Materielle fürs Geistige überhaupt nur Spielzeug ist[6], so auch insbesondere alles äußere menschliche Leben als Spiel. Damit knüpft Plotin einerseits an eine Betrachtungsweise des greisen Platon an, und andererseits nimmt er einen stoischen Gedankenzug auf. Aber er hat diese Konsequenz der Freiheitslehre nachdrücklicher und ausführlicher entwickelt als irgend einer seiner Vorgänger, wie die folgenden Auszüge Ihnen beweisen mögen. Er sagt[7]: „Die Waffen der Menschen, die, Sterbliche, in wohlgestalter Schlachtordnung einander bekämpfen, wie die Spieler beim Waffentanz — gerade sie klären uns darüber auf, daß aller menschliche Ernst Spiel ist, und zeigen an, daß der Tod nichts Schreckliches bedeutet.— — — Sowie auf den Schaubühnen, so muß man auch im Leben Mord und Tod und Städteeroberung und Raub betrachten: alles als Verwandlungen und Umkleidungen und Darstellungen von Jammern und Klagen. Denn auch hier in allen Lebenslagen ist es nicht die

1) Enn. I. 4. 14, p. 38. 2) Enn. I. 4. 12, p. 37. 3) Enn. I. 4. 15, p. 38. 4) Enn. I. 4. 8, p. 35. 5) Enn. I. 4. 15, p. 38. 6) Enn. III. 6. 7, p. 310. 7) Enn. III. 2. 15, p. 265 ff.

innere Seele, sondern der äußere Schatten des Menschen, der jammert und klagt und das äußerste tut — da auf der großen Erdbühne überall (kleine) Bühnen aufgeschlagen sind. Denn das sind die Äußerungen eines Menschen, der nur das Leben nach unten und außen kennt, und nicht einsieht, daß er trotz aller Tränen und allen Ernstes nur spielt. — — — Auch die Spielzeuge werden ja ernst genommen von denen, die nicht wissen, was Ernst ist — sie selber Spielzeuge! Wenn aber ein Vernünftiger mit diesen spielt, so wisse er, daß er, aus der Rolle fallend, an einem Kinderspiel teilnimmt. Spielt aber auch Sokrates, so doch nur mit dem äußern Sokrates. Aber auch dessen muß man sich bewußt sein, daß man Weinen und Klagen nicht als Zeichen von (wahren) Übeln auffassen darf, da doch auch die Kinder über Dinge, die keine Übel sind, weinen und klagen." Zwischen dem wirklichen und dem gespielten Tod ist kein grundsätzlicher Unterschied. Denn, nimmt die Seele wieder andere Leiber an, so gleicht sie dem Schauspieler, der, nachdem er in der einen Rolle getötet wurde, in einer andern wieder auftritt; trennt sie sich aber endgültig vom Körper, dann jenem, der abgeht, um nicht wieder zurückzukehren. So also müssen wir es auffassen, wenn wir die Natur erfüllt sehen von einander verzehrenden Tieren, und von Menschen, die gegeneinander unaufhörlich im Streite liegen. Denn „viel Leben ist im All, das alles wirkt und bunt schillert, und nicht aufhört, schöne und wohlgestalte lebendige Spielwerke hervorzubringen".

Wenn aber alles schön ist, so entstehen zwei neue Fragen: wie kann mit dieser Allschönheit das ethisch Schlechte zusammenbestehen? Und wie kann insbesondere darin Ekel und Auflehnung gegen dieses All sich finden, zum Beispiel eine Gotteslästerung ausgesprochen werden? Plotin erwidert[1] zunächst auf das letztere: und warum sollte nicht ein Dichter in seinem Stück auch einmal eine Figur auftreten lassen, die gegen ihn, den Dichter selber, loszieht? Es gehört ja eben zur Vollkommenheit eines (physischen oder technischen) Ganzen, daß seine

[1]) Enn. III. 2. 16, p. 267.

Teile nicht nur verschieden, sondern auch gegensätzlich seien. Was aber insbesondere die Vereinbarkeit seines universalistischen Optimismus mit dem Sittengesetze angeht, so zieht Plotin nacheinander drei Auflösungsversuche in Erwägung[1]. Die absolute Geltung des moralischen Urteils könnte gewahrt werden, wenn man das Leben so auffassen dürfte, daß in dem Weltdrama der Spielleiter die Rollen der Bösewichte eben den wirklichen Bösewichten zuteilt, so daß dann ihre Rolle nur ein Symptom ihres Charakters wäre. Durch eine solche Annahme aber würde der Spielcharakter des Lebens gefährdet. Die zweite Betrachtungsweise geht von dem Gedanken aus, auch darin, wie der Schauspieler spielt, äußere sich ja sein Wert. Sowie der Regisseur ihm Maske, Gewand und Rolle gibt, so — müßten wir uns dann denken — gibt auch Gott der Seele ihr äußeres Schicksal. In dem Gebrauche, den sie innerlich von diesen äußeren Mitteln macht, zeigt sie ihre Trefflichkeit oder Schlechtigkeit; und, je nach dem Ausgange dieser Prüfung, wird sie dann am Ende zur Mitwirkung in anderen, noch schöneren, oder aber geringeren Stücken bestimmt. Diese Auffassung nun wahrt zwar durchaus den Spielcharakter des Lebens, aber sie führt zur gänzlichen Verleugnung des Sittengesetzes; denn aus ihr würde die Folgerung des Ariston fließen: auch wer die Rolle des Bösewichtes gut spielt, müßte Objekt der ethischen Billigung werden. Diese beiden einander entgegengesetzten Bedenken sind es wohl, die den Plotin bei keiner dieser beiden Auffassungen sich beruhigen ließen, vielmehr ihn über beide hinaus zu einer dritten, vermittelnden, getrieben haben. Dieser zufolge[2] sind im Text des großen Dramas Stellen für Improvisationen ausgespart, so daß die Darsteller zugleich auch „Teile des Dichters“ sind, und, je nach seinem Wesen, wird dann der Gute Gutes, der Schlechte Schlechtes einlegen. So wird das ethische Übel zwar wirklich von der schlechten Natur des Übeltäters Zeugnis ablegen, aber, als bloßer Spielfehler, wird es doch kein wahres Übel sein. Das scheinbare Übel aber darf nicht fehlen, denn,

---

[1]) Enn. III. 2. 17, p. 268 ff. [2]) Enn. III. 2. 18, p. 270 f.

als der Gegensatz des Guten, gehört es wesentlich zur Vollkommenheit des Ganzen. Ein Übel aber scheint es nur zu sein, so lange es für sich betrachtet wird; in jenem umfassenderen Zusammenhange angesehen aber ändert es seine Natur. So ist denn[1] auch „das Unrecht zwar für den, der es begeht, Unrecht. Aber als ein Bestandteil des All ist es kein Unrecht für ihn, noch auch für den, der es erleidet, sondern es mußte so kommen. Und, wenn der, dem es widerfährt, gut ist, so wird sichs für ihn zum Guten wenden. Denn man darf dieses (All)gebilde weder für gottlos noch für ungerecht halten, sondern für ganz genau in der Austeilung des Geziemenden. Aber ihre Gründe sind undeutlich, und dem Unwissenden scheint es Anlaß zum Tadel zu geben".

Geehrte Zuhörer! Sie werden nicht von mir verlangen, daß ich zum Schlusse noch die plotinische Form der Freiheitslehre einer näheren Kritik unterziehe. Der neuen, und für unseren Gesichtspunkt wichtigen Gedanken sind ja in ihr nicht allzu viele. Das zuletzt erörterte Problem haben wir anläßlich der stoischen Lehre viel genauer erörtert; und von der Begründung des Freiheitsideals auf die Ausschließlichkeit des theoretischen Interesses brauche ich Ihnen nicht zu sagen, daß es im besten Falle für dasselbe nur eine einseitige und teilweise Stütze abgeben kann. Viel lieber als bei diesen Schwächen im einzelnen werden wir vielmehr nun, da wir am Ende unseres Weges stehen, bei der Gesinnung verweilen, die auch noch die plotinische Lebensauffassung im ganzen durchwaltet; und bei der Tatsache, daß so die Grundgedanken der philosophischen Ethik der Griechen sich bis ans Ende in ihrer alten Kraft behaupten. Denn in der Lehre des Plotin tritt uns das Ideal der inneren Freiheit mit der gleichen Entschiedenheit und Unerschütterlichkeit entgegen, mit der es zuerst in der Person des Sokrates uns begegnet ist. Und so klingt hier die Ethik der Alten aus, wie sie vielleicht schon mit Heraklit begonnen hatte: in eine erneuerte scharfe Betonung des Satzes, daß es für einen

[1]) Enn. IV. 3. 16, p. 384.

guten Mann kein Übel gibt; in eine ausführliche Darlegung vom Spielcharakter des Lebens; und in eine begeisterte Verherrlichung des Universums. Es ist, als wollte das erlöschende Altertum noch einen letzten Warnungsruf ausstoßen für all jene kommenden Zeiten, auf die sich förmlich prophetisch ein Satz zu beziehen scheint, der uns von einem Zeitgenossen des Plotinos, dem namenlosen Verfasser einer „hermetischen" Schrift überliefert ist. Denn dieser weissagt in seinem „Asclepius"[1]: „Dann wird dem menschlichen Überdrusse die Welt nicht mehr bewunderungs- und verehrungswürdig erscheinen: dieses Allgute, besser als welches, was immer man denken möge, nichts war, nichts ist, und nichts sein wird — — — — —."

[1]) Asclepius 25 (Apulei opuscula quae sunt de philosophia ed. Goldbacher, S. 47. 23).

ANHANG: EINIGE BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DER MYSTIKER



IR wissen, daß eine große Menge von Personen zu allen Zeiten visionäre und ekstatische Erlebnisse hat. Ein engerer Kreis rühmt sich eines persönlichen Verkehrs mit der Gottheit, mag nun dieser Verkehr, speziell im christlichen Kulturkreis, mehr einen erotischen Charakter zeigen, oder als sympathetische Teilnahme an der Passion sich darstellen, oder endlich auf den ruhigen Austausch Kraft und Vertrauen einflößender und ausdrückender Gefühle sich beschränken. Aus diesen beiden weiteren Sphären scheint es zweckmäßig, als eine engste Gruppe die derjenigen Menschen herauszugreifen und, im prägnanten Sinne dieses Wortes, als die der Mystiker zu bezeichnen, welche aussagen, daß sie die Vereinigung ihrer Seele mit Gott, oder, besser und allgemeiner, die Einheit des letzten Prinzips ihres eigenen Seins mit dem der Welt unmittelbar erfahren haben. Denn diese Aussagen finden sich in so erstaunlicher Gleichartigkeit in allen Ländern, Zeiten und Kulturen, daß ein besonderer Ausdruck zu ihrer Kennzeichnung unbedingt erforderlich ist. Diese Gleichartigkeit beruht freilich zum Teil auf einem äußeren, geschichtlichen Zusammenhang: zwischen Indien und dem Neuplatonismus haben Berührungen stattgefunden; dieser hat einerseits auf die sufische Mystik der Araber und Perser, andererseits (besonders durch die Vermittlung der angeblichen Schriften des Dionysios Areopagita) auf die christliche Mystik des Mittelalters gewirkt; und von hier aus fließt eine stetige Überlieferung bis zu den Dichtern des 17. und den Philosophen des 19. Jahrhunderts. Allein kein Verständiger wird in diesem

Strome der Tradition mehr sehen als ein anregendes und unterstützendes Moment: eine so ganz auf das individuelle Erlebnis gestellte Richtung setzt bei allen ihren hervorragenden Vertretern[1] eigene und innerliche Erfahrungen voraus. Dann aber müssen jene gleichförmigen Aussagen auch auf gemeinsamen und typischen Erfahrungen beruhen.

Wer nun nicht selbst über Ekstasen verfügt, wird nicht umhin können, sich auch diese mystischen Erfahrungen als Steigerungen normaler Erlebnisse zu denken (so sehr er geneigt sein mag, zuzugeben, daß diese Steigerung in vielen Fällen durch eine pathologische Disposition gefördert sein kann), und wird also trachten, sie seinem Verständnis dadurch näher zu bringen, daß er sie auf allgemein menschliche typische Grunderfahrungen zurückführt. Von solchen aber scheinen mir in der Tat drei in den mystischen Aussagen unverkennbar hervorzutreten: das erkenntnistheoretische, das ethische und das religiöse Urphänomen.

Unter dem erkenntnistheoretischen Urphänomen verstehe ich hier die Tatsache, daß der Mensch die Dinge der Außenwelt in doppelter Weise auffassen kann. Sie können sich ihm darstellen als von ihm unabhängige, ein selbständiges Sein besitzende, fremde Wesenheiten, somit als Gegenstände oder Dinge an sich. Sie können sich ihm aber auch darstellen als von ihm abhängige, nur unselbständig existierende Bestandteile seines Bewußtseins, somit als Vorstellungen oder Erscheinungen für das Ich. Die realistischen Systeme der Philosophen legen allein die erstere, die idealistischen allein die letztere Auffassungsweise zugrunde. Eine umfassendere Betrachtung wird jedoch eben davon ausgehen müssen, daß beide Auffassungs-

[1]) Zu diesen rechne ich alle im folgenden zitierten Mystiker, ausgenommen allein Angelus Silesius. Dieser hat, wie mir scheinen will, lediglich, wie anderen Richtungen religiöser Stimmung, so auch der mystischen sein entwickeltes Formtalent geliehen. Eben dieses Formtalentes wegen aber läßt es sich schwer vermeiden, zur Illustration der mystischen Gedanken auch seine (oft besonders glückliche) Fassung derselben heranzuziehen.

weisen möglich sind, und daß unter gewissen Verhältnissen von einer zur andern übergegangen werden kann. Da jedoch die realistische Auffassung diejenige des gewöhnlichen Lebens ist, so wird der Übergang von ihr zur idealistischen Auffassung in der Regel die Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen, und die Erfahrung dieses Überganges scheint das erste, für die Mystik charakteristische Moment zu sein.

Unter dem ethischen Urphänomen verstehe ich hier die Tatsache, daß der Mensch um so intensivere Kraftgefühle erlebt, je weiter der Kreis von Objekten ist, die er als zu seinem Ich gehörig empfindet. Die Ichsphäre ist nämlich an sich höchst variabel. Sie kann sich auf einen engsten Kreis von „Interessen" einschränken, die der Selbsterhaltung dienen, und von Objekten, welche diese Interessen zu befriedigen oder zu hemmen vermögen. Sie kann sich aber auch, durch viele Zwischenstufen hindurch, fast schrankenlos erweitern: zunächst durch „Teilnahme" an einzelnen Menschen, und durch „Aufgehen" in den Angelegenheiten bestimmter Lebensgebiete; sodann durch steigendes „Interesse" an „allgemeinen" Fragen und Schicksalen; endlich durch „Identifizierung" mit selbstgeschaffenen Werken in der Produktivität, und vor allem mit einem unbeschränkten Kreise von Wesen in der Liebe. Je näher nun ein Leben dem Anfang dieser Reihe steht, desto „ärmer" nennen wir es; um so „reicher" aber, je mehr es sich ihrem Ende zuneigt. In diesen Aussagen drücken sich aber nur die geringeren oder größeren Grade der Gefühle von Kraft und Fülle aus, welche mit diesen Zuständen verbunden sind. Diese wachsen also mit der „Erweiterung" des Ich zum „überindividuellen", und sie nehmen ab mit seiner „Verengung" zum „persönlichen". Mit der „Überwindung" dieses „persönlichen" Ich ist daher eine „Schwellung" des allgemeinen Lebensgefühls verbunden, die sich mit Vorliebe als „Begeisterung" dem Bewußtsein kundgibt.

Als das religiöse Urphänomen endlich bezeichne ich die Tatsache, daß der Mensch sich um so „unruhiger, unsicherer, bedrohter" fühlt, je mehr er sich abhängig denkt von Wesen,

Dingen und Ereignissen außer ihm, auf die er sich nicht „verlassen“ kann; um so „ruhiger, sicherer, zuversichtlicher“ aber, je unabhängiger er sich von solchen denkt, und je mehr er also entweder von allem Äußeren unabhängig zu sein meint, oder doch nur abhängig von solchem, dem er volles „Vertrauen“ entgegenbringt. Je mehr also eine dieser beiden Alternativen verwirklicht ist, um so mehr fühlt er sich „befreit“ und „erlöst“.

Als eine Synthese dieser drei Urphänomene nun erscheinen mir die typischen Erfahrungen und Aussagen der Mystiker im wesentlichen verständlich. Näher aber handelt es sich dabei um eine Interpretation der ersten dieser drei Grunderfahrungen unter dem Einflusse der beiden letzten.

Das erkenntnistheoretische Urphänomen ist nämlich an und für sich einer mehrfachen Deutung fähig, wie schon angedeutet wurde. Es kann zunächst interpretiert werden: einerseits als eine wirkliche Verwandlung der realen Objekte in subjektive Phänomene, andererseits als eine bloße Erkenntnis eines schon früher vorhandenen, aber erst jetzt verstandenen Tatbestandes. Das letztere wird im allgemeinen dann der Fall sein, wenn derjenige, der die Erfahrung macht, ein starkes Interesse daran hat, die „idealistische“ Auffassung der Außenwelt als eine dauernde zu denken. Das erkenntnistheoretische Urphänomen kann aber weiterhin auch gedeutet werden: einmal als ein Abhängig-Werden oder Sein der Dinge von einem engen, besonderen, persönlichen Individual-Ich, sodann aber auch als ein solches von einem weiten, allgemeinen, überpersönlichen Welt-Ich. Es kann entweder so verstanden werden, daß die Welt „herabsinkt“ und sich „einschränkt“ zu einer Welt des Ich; oder so, daß das Ich „erhoben“ und „erweitert“ wird zu einem Ich der Welt. Ist erst einmal die normale Auffassung des Äußeren, als eines dem Ich gegenüberstehenden Du, aufgehoben, so kann das nun allein übrigbleibende Ichgefühl sich ebensowohl in einem einzigen Mittelpunkte sammeln, als auch sich durch die Gesamtheit der Erscheinungen ergießen. Ob aber das eine oder das andere geschieht, das wird im allgemeinen

davon abhängen, ob das Ich desjenigen, der das Phänomen erfährt, zu einer *restriktiven* oder aber zu einer *extensiven* Auffassung der Ich-Sphäre neigt.

Trifft nun das erkenntnistheoretische Urphänomen auf einen Menschen, der von dem ethischen Urphänomen heftig ergriffen ist, und der also jede Gelegenheit benutzt, seine Ichsphäre zu erweitern, so wird es erlebt werden als ein Übergehen des persönlichen Ich in ein Welt-Ich, und es wird mit ihm eine außerordentliche Steigerung aller Kraftgefühle verbunden sein. Der Betreffende wird erleben: eine „Überwindung“ des individuellen Ich, ein „Sichverlieren“ an die Welt; und, indem er sich in dieser Weise zu dem letzten Träger alles Daseins erweitert, wird er von der hinreißendsten Begeisterung erfüllt sein. Zugleich aber wird er das religiöse Urphänomen in seiner größten Heftigkeit erfahren. Denn außer der Welt ist nichts. Die Welt aber ist von ihm abhängig. Es kann also nichts geben, was außer ihm ist, was ihn bedrohen könnte, wovor er sich fürchten müßte, was ihn unruhig oder unsicher zu machen vermöchte; sondern in absoluter Ruhe, Sicherheit und Zuversicht wird er sich völlig befreit und erlöst fühlen. Damit aber ist auch das *Interesse* gegeben, diesen Zustand nicht für vorübergehend, sondern für dauernd zu halten, also das erkenntnistheoretische Urphänomen auszulegen: nicht als eine *zeitweilige Änderung der normalen Beziehung* von Ich und Welt, sondern als eine *Erkenntnis ihres wahren und ewigen Verhältnisses*. In dieser wechselseitigen Beeinflussung und Durchdringung aber stellen, wie mir scheint, die besprochenen drei Urphänomene die *mystische Grunderfahrung* dar.

Soll nun aber diese theoretisch formuliert werden, so ergeben sich mit logischer Notwendigkeit gewisse dogmatische Bestimmungen. Diese wollen wir jetzt kurz entwickeln, und durch die übereinstimmenden Aussagen von Mystikern sehr verschiedener Zeiten, Länder und Kulturen belegen. Zu diesem Zwecke aber greife ich aus der Überfülle des Materials so ziemlich aufs Geratewohl einige charakteristische Äußerungen heraus, ohne

zu verschweigen, daß für meine Auswahl auch sehr zufällige und äußerliche Gründe mitbestimmend waren.

Zunächst also: was kann man von dem Welt-Ich aussagen in seinem Verhältnis zur Welt, noch ohne Rücksicht darauf, daß es als identisch mit unserem Individual-Ich erkannt werden kann? Denn offenbar muß, ehe die mystische Grunderfahrung als diese Identifizierung formuliert werden kann, erst das zweite Glied derselben, eben das Welt-Ich, begrifflich gefaßt sein. Auf den Namen nun kommt es nicht an: Brahman, Gott, das Absolute sind als Bezeichnungen in gleicher Weise, wenn auch nicht ohne Vorbehalte, brauchbar. Die sachliche Antwort aber wird lauten müssen: es ist kein wahrnehmbarer Bestandteil der Dinge, aber es durchdringt sie ganz, und ist dasjenige, an dem und durch das sie einzig ihr Sein haben. Es ist also die Substanz, das Prinzip der Welt. Demnach hören wir in den Upanishad's des Veda, Brahman verhalte sich zur Welt wie der Ton zu dem tönernen Ding[1]: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, Ton nur ist es in Wahrheit"; wie die Lebenskraft zu dem Baum[2], als sein „lebendiges Selbst"; wie das Salz zu der Salzlösung, die es, unwahrgenommen, doch ganz durchdringt[3]. Es ist „das innere Selbst in allen Wesen"[4].

Aber eben weil es unwahrnehmbar ist, ist das Absolute auch unvorstellbar, und es kann deshalb keine Eigenschaft von ihm ausgesagt werden. Man kann ihm solche höchstens analogisch und metaphorisch beilegen; im besten Fall ihm „Übereigenschaften" zusprechen, was zum Teil besagt, es besitze die betreffenden

---

1) Chandogya-Up. 6. 1. 3 (Deussen, 60 Upainshad's des Veda, S. 160). 2) Ibid. 6. 11. 1 (Deussen S. 167). 3) Ibid. 6. 13. 2 (Deussen S. 168). 4) Mundaka-Up. 2. 1. 4 (Deussen S. 551). — Sehr ähnlich ist das Verhältnis des Absoluten zur Welt bei Parmenides, Plotin, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Doch haben bei der Mehrzahl dieser Denker mystische Erfahrungen wohl höchstens in verkümmerter Gestalt stattgefunden, weshalb denn auch die Möglichkeit eines unmittelbaren Erfahrens der Identität von Ich und Absolutem bei ihnen keine entscheidende Rolle spielt. Nur mit Plotin und Fichte verhält es sich anders, wie wir unten sehen werden.

Eigenschaften, als seiner unwürdig, nicht, zum Teil, es besitze sie in einem uneigentlichen, übertragenen Sinn, zum Teil, es besitze sie in höchst vollkommener Weise; im strengen Sinne aber kann sein Wesen nur durch negative Prädikate bestimmt werden, also dadurch, daß man ihm alle erdenklichen positiven Eigenschaften abspricht. Diesen Grundsätzen sind die Mystiker aller Zeiten mit einer erstaunlichen Konsequenz gefolgt. In Indien hören wir: das Brahman ist „nicht so und nicht so“[1], weder seiend noch nichtseiend[2]. Plotin nennt zwar das Absolute häufig das Gute, das Seiende, den jenseitigen Gott, sagt auch gelegentlich von ihm, es sei „jenseits der Schönheit“[3] und „jenseits des Seins“[4], spricht ihm aber doch, wo er sich exakt ausdrücken will, mit allen Qualitäten[5] nicht nur Empfindung[6] und Willen[7], sondern auch Güte[8] und Bewußtsein[9], ja Sein überhaupt[10] ab, indem er ausdrücklich bemerkt[11], es lasse nur negative Bestimmungen zu. Bekanntlich haben diese Grundsätze auch auf die offizielle Theologie des Islam wie des Christentums starken Einfluß geübt; und wenn dort Alfarabi Gott für undefinierbar erklärt[12], weil nur metaphorisch-analogische Aussagen über ihn zulässig seien, so sagt hier Thomas von Aquino, was Gott ist, könnten wir nicht aussagen[13], und er heiße auch nur uneigentlicher Weise ein Geist[14]. Mit ganz anderer Kühnheit aber redet von diesen Dingen Meister Eckhardt: „Ein Meister spricht, und daz ist sanctus Dionisius: Got ist weder ditz noch daz.“[15] „Und ist er noch gut noch wesen noch worheit noch ein, waz ist er dan? Er ist auch nicht, er ist weder diez noch daz.“[16] „Got ist ob dem wesen alz hoh, alz der oberst engel ob einer mukken.“[17] „Gut ist cleid, da Got under ver-

[1]) Brihadaranyaka-Up. 4. 2. 4 (Deussen S. 462); vgl. ibid. 4. 4. 22 (Deussen S. 480) und Mandukya-Karika 3. 26 (Deussen S. 590). [2]) Bhagavad-Ghita 13. 12. [3]) Enn. I. 6. 9. [4]) Enn. V. 5. 6. [5]) Enn. VI. 9. 3. [6]) Enn. VI. 7. 41. [7]) Enn. VI. 9. 6. [8]) Enn. VI. 9. 6. [9]) Enn. V. 6. 5—6. [10]) Enn. V. 4. 1. [11]) Enn. VI. 8. 11. [12]) De Boer, Philosophie im Islam S. 105. [13]) Summ. Theol. I. qu. 1, art. 7 ad 1. [14]) Ibid. I. qu. 3, art. 2 ad 1. [15]) Jostes, Meister Eckhardt und seine Jünger S. 26. 2. [16]) Ibid. S. 23. 26. [17]) Ibid. S. 25. 27.

borgen ist."[1] „In dem ewigen Wort ist weder boz noch gut."[2] „Die sel sol alz gentzlichen gesencht sein in den grundlozen grunt des gotlichs nichtz."[3] „Got enhat niht wille noch minne noch verstandnuz."[4] „So spricht Dionisius: Got ensei niht ein geist."[5] „Allez, daz man gesprechen mak, die enist Got niht."[6] „Got enist noch gut noch wor."[7] Ebenso sprechen sich die Dichter des 17. Jahrhunderts aus. So sagt Daniel v. Czepko[8]:

> „Wie sehr irrt der, der schwartz die helle Sonne heist;
> Noch mehr der, so da spricht: Gott ist gut und ein Geist."

Ferner Angelus Silesius:

> „Mensch, so du etwas liebst, so liebstu nichts fürwahr:
> Gott ist nicht diß und daß, drumb laß das Etwas gar."[9]

> „Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirstu bekennen,
> Daß du je weniger Ihn, was er ist, kannst nennen."[10]

> „Was Gott ist, weiß man nicht: er ist nicht Licht, nicht Geist,
> Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heist:
> Nicht Weißheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Gütte,
> Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemütte:
> Er ist, was ich, und du, und keine Creatur,
> Eh wir geworden sind was er ist, je erfuhr."[11]

> „Was ist das Wesen Gotts? Fragstu mein Ängigkeit?
> Doch wisse, daß es ist ein Überwesenheit."[12]

> „Was man von Gott gesagt, das gnüget mir noch nicht:
> Die Übergottheit ist mein Leben und mein Licht."[13]

> „Gott ist ein lauter Nichts, Ihn rührt kein Nun noch Hier:
> Je mehr du nach Ihm greifst, je mehr entwird er dir."[14]

> „Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:
> Wer nichts in Allem sieht, Mensch glaube, dieser sicht's."[15]

Die nächste Frage ist die nach den Bedingungen, unter welchen das also gefaßte Welt-Ich als identisch erkannt werden kann

---

1) Ibid. S. 27. 14. 2) Ibid. S. 29. 33. 3) Ibid. S. 34. 9. 4) Ibid. S. 47. 26. 5) Ibid. S. 60. 19. 6) Ibid. S. 74. 13. 7) Ibid. S. 90. 22. 8) Sexcenta monodisticha sapientum V. 75 (Ellinger, Einleitung zu Angelus Silesius; Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr. 135—138, p. LI). 9) Cherubinischer Wandersmann I. 44. 10) Ibid. V. 41. 11) Ibid. IV. 21. 12) Ibid. II. 145. 13) Ibid. I. 15. 14) Ibid. I. 25. 15) Ibid. I. 111.

mit dem eigenen Ich des Individuums. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Einmal liegt in dem „ethischen Urphänomen“ ohne weiteres die Erfahrung, daß das Ich nur erweitert werden kann zum Welt-Ich, wenn das enge Individual-Ich überwunden wird. Ferner ist aber auch das Erlöschen des individuellen Ichbewußtseins notwendige Voraussetzung für die extensive Interpretation des erkenntnistheoretischen Urphänomens. Denn das Ichgefühl kann sich zu den Erscheinungen nur verhalten: entweder als ein ihnen zentral gegenüberstehendes, oder als ein ihnen diffus einwohnendes Subjekt: beides zugleich ist unmöglich. Aber nur im ersteren Falle würde ein individuelles Ichbewußtsein ausgesagt werden. Es wird also für die mystische Erfahrung ein „Sichverlieren“ in die Welt, ein „Aufgehen“ in ihr erfordert; dann erst kann das Ichgefühl „hineinfallen“ in die Dinge. Wir alle kennen diesen Zustand als das „Versunkensein“ in einen Anblick; es muß aber wohl die ethische Erfahrung der Icherweiterung und Selbstüberwindung, und die religiöse der Befreiung und Erlösung hinzutreten, um diesen Zustand zu jener Energie zu steigern, die uns die Sprache der Mystiker verrät. So sagt Plotin[1]: „Wie aber in anderen Beziehungen es unmöglich ist, an Eines zu denken, wenn man an etwas Anderes denkt und im Geiste bei diesem ist — — —, so muß man auch hier verstehen, daß es unmöglich ist, das Seiende zu denken, wenn man die Vorstellung von etwas anderem in der Seele hat, — — vielmehr — — — muß sie leer werden, wenn sie will, daß kein Hindernis entgegenstehe ihrer Erfüllung und Erleuchtung durch das erste Prinzip. Somit muß sie von allem Äußeren sich abkehren und sich ganz nach innen wenden, nicht an ein Äußeres sich lehnen, sondern erst, wenn sie ihr Wissen um alle Dinge abgelegt hat — — —, und auch das Wissen um sich selbst, kann sie dazu gelangen, jenes erste Prinzip zu schauen — — —“. Ferner[2]: „Hier ist der wahrhaftige Geliebte, an dem man teilnehmen, mit dem man verkehren, und den man wahrhaft besitzen kann,

1) Enn. VI. 9. 7. 2) Enn. VI. 9. 9.

ohne daß er verhüllt wäre durch Fleisch und Knochen. Wer es aber erlebt hat, der weiß, was ich rede: die Seele gewinnt ein anderes Leben, wenn sie sich ihm nähert, und ihn erreicht, und an ihm teilnimmt, und wird so gestimmt zu der Einsicht, daß dieses die Ausstattung des wahrhaftigen Lebens ist, und verlangt nichts anderes mehr. Im Gegenteil: abtun muß man alles andere, allein auf diesen Punkt sich stellen — — —, abschneiden von sich das übrige, an dem wir haften; und so eilen wir denn, von alle dem uns zu entfernen, und zürnen, wenn wir an anderes gefesselt sind; denn mit unserm ganzen Selbst wollen wir Gott umfangen, und es soll kein Teil von uns sein, der ihn nicht berührte.“ Wiederum sagt Eckhardt: „Gotes iht, daz enwirt niht funden von der sele, ez sei denn, daz si sey zu niht worden“[1]; und weiterhin: „So stirbet sie iren hohsten tot. In disem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstantnuzz und alle form und wirt beraubt aller wesen — — —. Alz lang als daz in dir ist, daz du dich niht allzumol endest und dich selber ertrenkest in disem grundlosen mere der gotheit, so enmaht du niht bekennen disen gotlichen tot — — — —. Alz nu di sele sich verleuset in aller weis — — — so vindet di sele daz, daz si daz selb ist, daz si gesucht hat sunder zugank.“[2]

Ferner Angelus Silesius:

„Je mehr du dich auß dir kannst austhun und entgießen;
Je mehr muß Gott in dich mit seiner Gottheit fließen.“[3]

„Entwächsest du dir selbst und aller Creatur,
So wird dir eingeimpfft die göttliche Natur.“[4]

„Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit:
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit.“[5]

„Wer ist, als wär' er nicht, und wär' er nie geworden,
Der ist (O Seeligkeit!) zu lauter Gotte worden.“[6]

---

1) Jostes S. 94. 38. 2) Ibid. S. 95. 29. 3) Cherub. Wandersm. I. 138. 4) Ibid. II. 57. 5) Ibid. II. 140. 6) Ibid. I. 92. — Eine etwas abgeschwächte Form dieses Erlebnisses, die aber wenigstens durch die Bildlichkeit der Ausdrücke die charakteristischen Momente deutlich genug bewahrt, findet man in Rousseaus 3. Brief an Malesherbes (Petits Chefs-d'œuvre S. 508 f.).

Die letzte Vorfrage endlich betrifft die Art der Erkenntnis, durch die jene innere Identität erkannt werden kann. Nun ist ja von vornherein klar, daß die mystische Grunderfahrung, das Erleben der Dinge als Erscheinungen für ein in die Welt verlegtes Ich weder sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt noch auch begrifflich erdacht werden kann, sondern eben schlechthin erlebt wird. Es kommt aber dazu, daß diese Erfahrung, wie wir schon gesehen haben, das Aufhören des individuellen Ichbewußtseins voraussetzt; wo aber kein Selbstbewußtsein ist, da scheint schon gar kein Denken oder Erkennen sein zu können (obwohl natürlich in Wahrheit dem Bewußtsein, und so auch dem Denken, nur die Charakteristik des Individual-Bewußtseins und Individual-Denkens fehlt; denn wo gar kein Bewußtsein wäre, da könnte auch gar nichts erfahren, und also auch gar nichts ausgesagt werden). Alle Mystiker sind deshalb einstimmig in der Behauptung, daß die mystische Identitätserfassung weit über Denken und Erkennen erhaben sei, und sie begründen dies auch übereinstimmend durch die Erwägung, daß ja die Erkenntnis eine Trennung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt voraussetze, daß aber in diesem Falle diese Trennung eben aufgehoben, und daher für Denken, Erkennen, ja Bewußtsein überhaupt gar kein Raum mehr vorhanden sei: es fehlt eben jetzt nicht nur das Einandergegenüberstehen von Ich und Du, sondern auch das von Subjekt und Erscheinung. So hören wir denn in den Upanishad's[1]: „Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da — — — — erkennt Einer den Anderen; wo aber Einem Alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da — — — irgendwen erkennen? — — — Wie sollte es doch den Erkenner erkennen?“ In diesem Sinne also sei „nach dem Tode kein Bewußtsein“ für den Erlösten. Und wiederum[2]: „Wenn er dann nicht erkennt, so ist er doch erkennend, obschon er nicht erkennt; denn für den Erkennenden ist keine Unterbrechung des Erkennens, weil er un-

[1]) Brihadaranyaka-Up. 2. 4. 12—14 (Deussen S. 418 f.). [2]) Ibid. 4. 3. 30 (Deussen S. 472).

vergänglich ist; aber es ist kein Zweites außer ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er erkennen könnte." Und endlich[1]:

„Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weiß es nicht,
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nichterkennenden."

Ebenso führt Plotin wiederholt und nachdrücklich aus, in der mystischen Ekstase verschwinde die Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem, und werde zur Einheit[2], unter Aufhebung alles Empfindens, Denkens, ja alles Selbstbewußtseins überhaupt[3]. Von Eckhardt aber haben wir schon gehört, daß die Seele, um sich selbst als Gott zu finden, „alle bild und alle verstantnuzz" verlieren müsse; und mit großartiger Paradoxie drückt er diesen Gedanken auch aus in dem Satze[4]: „Man soll Got suchen mit irrethume und mit vergezzenheit und mit unsinnen."

Wir kommen nun zum Hauptpunkt, zu der mystischen Identitätserfahrung selbst, und hier ist es, nach allem Vorhergehenden, nicht nötig, noch weitere Bemerkungen vorauszuschicken, sondern es genügt, die Zeugnisse selbst vorzuführen. In den Upanishad's spricht Uddalaka Aruni zu seinem Sohne Çvetaketu: In der Frucht des Nyagrodhabaumes sind viele Kerne. Und wenn man sie spaltet, so siehet man darinnen gar nichts. Aber „die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit fürwahr ist dieser große Nyagrodhabaum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"[5] Und dieses: Tat tvam asi, ist der Grundgedanke, der das ganze Vedantasystem beherrscht. Da heißt es: „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist."[6] „Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman."[7] Brahman wird zu

[1]) Kena-Up. 2. 11 (Deussen S. 206). [2]) Enn. V. 8. 11; VI. 7. 34—35; VI. 9. 3. [3]) Enn. VI. 9. 7. [4]) Jostes S. 1. 8. [5]) Chandogya-Up. 6. 12 (Deussen S. 168 ff.). [6]) Brihadaranyaka-Up. 3. 4. 1 f. (Deussen S. 435 f.). [7]) Ibid. 3. 2. 9 (Deussen S. 558).

diesem Weltall. Und wer immer von den Göttern und Menschen erkennt: „Ich bin Brahman“, der wird zu demselbigen[1]. Plotin aber sagt von der Stunde der Einigung mit Gott[2]: „Da kann man dann schauen, sowohl jenen wie sich selbst, wie es recht ist, sie zu schauen: sich selbst nämlich strahlend, voll von dem Lichte der Erkenntnis, oder besser: selbst ein reines Licht, schwerlos und leicht, zu Gott werdend oder vielmehr Gott seiend.“ Und wiederum[3]: „Emporgeführt also werden wir — — —zum Seienden, und steigen hinauf zu ihm — — —, und erkennen es. Nicht indem wir Bilder davon haben oder Vorstellungen. Vielmehr, indem wir es selbst sind. Wenn wir also teilhaben an der wahrhaftigen Erkenntnis, so sind wir das Seiende: nicht indem wir es in uns aufnehmen, sondern indem wir in ihm sind. Aber da auch die Andern das Seiende sind, nicht nur wir, so sind wir es Alle, — — — — somit Alle Eins. Aber nach außen blickend, oder nach dem, woran wir hängen, verkennen wir, daß wir Eins sind, wie viele nach außen gewandte Gesichter, die innen einen gemeinsamen Scheitel haben. Aber wenn Einer sich umwenden könnte, sei es aus eigener Kraft oder beglückt durch die Hilfe der Athene, dann sieht er Gott und sich selbst und das All. Er erkennt es aber nicht gleich als das All. Später aber, da er keinen Punkt findet, wo er selbst steht, und keine Grenze, bis wohin er reicht, hört er auf, sich selbst abzusondern von dem gesamten Sein, sondern geht über in das All, ganz ohne sich von der Stelle zu rühren, sondern eben da bleibend, wo das All gegründet ist.“ Ebenso bezeugt Eckhardt[4]: „Die sele ist elleu dink.“ „Allhie ist die sele Got — — — hie ist die sele und gotheit ein.“[5] „Got der ist dorum worden ein ander ich, uf daz ich wuerd ein ander er.“[6] Dasselbe hören wir bei Angelus Silesius:

> „Gott ist dir worden Mensch, wirstu nicht wieder Gott,
> So schmähstu die Geburt, und hönnest seinen Tod.“[7]

---

1) Brihadaranyaka-Up. 1. 4. 10 (Deussen S. 395). 2) Enn. VI. 9. 11. 3) Enn. VI. 5. 7; vgl. VI. 9. 8. 4) Jostes S. 89. 8. 5) Ibid. S. 96. 27 ff. 6) Ibid. S. 97. 4. 7) Cherub. Wandersm. I. 124.

„Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott, und Gott in mir ergründen
Und werden das, was er: ich muß ein Schein im Schein,
Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein.“ [1]

„Mensch allererst wenn du bist alle Dinge worden,
So stehstu in dem Wort, und in der Götter Orden.“ [2]

„Wie magstu was begehrn? Du selber kannst allein
Die Himmel und die Erd’, und tausend Engel sein.“ [3]

Ich erwähne weiter einen Mann, den man in diesem Zusammenhange genannt zu sehen nicht erwarten würde, nämlich Lessing. Denn Jacobi berichtet[4] von ihm die (keineswegs rein scherzhaft gemeinte) Äußerung: er selbst sei vielleicht das höchste Wesen im Zustande der äußersten Konzentration, und dasjenige, welches regnen lasse. Und endlich mögen einige Sätze Fichtes diese Reihe von Anführungen beschließen. Auch ihm ist das Leben „eins mit dem Sein“ [5]; das „wahre Leben“ glaubt „gar nicht an die Realität dieses Mannigfaltigen und Wandelbaren, sondern — — — ganz allein an ihre unwandelbare und ewige Grundlage im göttlichen Wesen“, es ist „unveränderlich verschmolzen und aufgegangen in dieser Grundlage“ [6]. Vermöchte der Mensch „nur sich zu begreifen, so vermöchte er ebensowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Sein jenseits des Begriffes ist er das Absolute selber“; „nur für den Begriff und im Begriff ist eine Welt — — —; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts — — — denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.“ [7] „Das Bewußtsein, oder auch wir selber — ist das göttliche Dasein selber, und schlechthin eins mit ihm.“ [8] „Durch den höchsten Akt der Freiheit“ fällt der „Glaube an unsere — — — Selbständigkeit“ dahin, und damit auch „das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein“; und nun sind hier „überhaupt gar nicht mehr zweie, sondern nur eins“ [9].

---

1) Cherub. Wandersm. I. 6. 2) Ibid. I. 192. 3) Ibid. II. 149. 4) Briefe über die Lehre des Spinoza (WW. IV. 1, S. 74 u. 79). 5) Anweisung zum seligen Leben, 1. Vorlesung (WW. V., S. 405). 6) Ibid. 3. Vorlesg. (S. 446). 7) Ibid. 4. Vorlesg. (S. 453 f.). 8) Ibid. (S. 457). 9) Ibid. 8. Vorlesg. (S. 518).

Von diesem Höhepunkte der mystischen Erfahrung aus ergibt sich aber auch für die rückschauende Betrachtung des vormystischen Lebens dem Mystiker ein eigentümlicher Gesichtspunkt; und dieser ist besonders merkwürdig, weil er mit der orthodoxen Theologie (des Brahmanismus resp. Christentums) noch weit entschiedener streitet als alles bisherige. Denn dieses läßt zu jener noch manche Rückwege offen. Es gibt so viele Arten, mit Gott Eins zu sein oder zu werden: im Gehorsam, im Glauben, in der Liebe, in Christus. Und die Sprache ist gefügig und elastisch. Jetzt dagegen taucht ein für die Dogmatik sehr bedenklicher Doppelgedanke auf. Erstens nämlich: Identität ist eine wechselseitige Beziehung; ich kann deshalb die mystische Erfahrung ebensogut formulieren als die Erkenntnis, daß Gott ich ist, wie als die Erkenntnis, daß ich Gott bin; in Wahrheit aber ist eben deshalb keine von beiden Formulierungen die letzte und endgültige; sondern die Wahrheit ist, daß das Absolute weder Gott ist noch ich; und da vorausgesetzt wird, die Erkenntnis der Wahrheit sei zugleich die erlösende Erkenntnis, so folgt: in der mystischen Einigung wird Gott ebenso von seinem Gottsein erlöst, wie ich von meinem Ichsein. Denn, und dies ist nun das Zweite: Gott und ich sind offenbar Wechselbegriffe; ihrer beider absolute Setzung beruht auf der gleichen Verkennung ihrer Identität; aber es ist ja auch wirklich dasselbe Ichgefühl, das bald in einem Menschenleib als Individual-Ich, bald in der Welt der anderen Dinge als Welt-Ich ausgesagt wird: Gott und das Ich haben also nur eine relative, wechselseitig durcheinander bedingte Existenz: sie sind nicht an sich, sondern nur für einander, und auch dies nur solange, als sie ihre wahrhafte Identität nicht gefunden haben. Auch diese letzten Konsequenzen lassen sich mit erstaunlicher Stetigkeit, wenn auch natürlich in verschiedener Nuancierung, durch die ganze Geschichte der Mystik verfolgen. In dem großen dogmatischen Werke des Çankara lesen wir[1]: „Nachdem durch das Aufzeigen der Nichtverschiedenheit mit-

[1]) Deussen, die Sutra's des Vedanta S. 300.

telst solcher Worte wie: Das bist du, die Nichtverschiedenheit zum Bewußtsein gekommen ist, so ist das ganze Wanderer-Sein der individuellen Seele und das Schöpfer-Sein des Brahman verschwunden.“ Ebenso sagt Meister Eckhardt[1]: „Daz Got Got heizt, daz hat er von den creaturen“; und er schließt daraus[2]: „Vindet noch Got stat in der sele, — — — so enist di sele noch niht tot — — — —. Als lang als di sele Got hat und Got bekent und Got weiz, so ist si verre von Got. Daz ist Gots begerung, daz Got sich selber zu nicht mach in der sele.“ Ähnlich Angelus Silesius:

„Gott ist wahrhaftig nichts; und so er etwas ist,
So ist er's nur in mir, wie er mich Ihm erkist.“[3]

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.“[4]

„Nichts ist als Ich und Du: und wenn wir zwey nicht sein,
So ist Gott nicht mehr Gott, und fällt der Himmel ein.“[5]

Besonders charakteristisch aber sind einige Äußerungen des Daniel von Czepko, eines Zeitgenossen des zuletzt angeführten Dichters. Er sagt:

„Die Seel und Gott die stehn in ungetrennter Pflicht;
Gieng Eines hin, ich weiß, das Andere stünde nicht;“[6]

ferner (besonders lehrreich für den idealistischen, ja solipsistischen Charakter der mystischen Erfahrung):

„Vor mir war keine Zeit, nach mir wird keine sein,
Mit mir gebiert sie sich, mit mir geht sie auch ein;“[7]

endlich[8]:

„Gott ist ihm selbst nicht Gott; er ist das, was er ist.
Bloß das Geschöpfe hat ihm einen Gott erkiest.
Er ist sein Gegenschein; der Mensch, eh er gelebt,
Hat keinen Gott, hat bloß in freier Ruh geschwebt.
Daß er besteht, ist sein; und tritt er je ins Licht,
Geschiehet es, daß Gott und Mensch zugleich entbricht.“

---

1) Jostes S. 93. 23. 2) Ibid. S. 93. 9. 3) Cherub. Wandersm. I. 200. 4) Ibid. I. 8. 5) Ibid. II. 178. 6) Sexcenta monodisticha IV. 59 (Ellinger p. LI). 7) Ibid. III. 11 (Ellinger p. L). 8) Das inwendige Himmelreich No. 12 (Ellinger p. XXXIX).

Die letzten Verse gehören wohl zu dem Freiesten und Kühnsten, was wir an philosophischer Poesie überhaupt besitzen, und so mögen sie passend eine Erörterung abschließen, die neben dem Zweck, zum Verständnis der Mystik Einiges beizutragen, sich doch vor allem auch die Aufgabe gestellt hat, eine gerechte Würdigung dieser Denkrichtung zu fördern — ebensoweit entfernt von der rückhaltlosen Unterwerfung unter mystische „Offenbarungen" wie von der bedingungslosen Geringschätzung mystischer „Schwärmerei".

INHALTSVERZEICHNIS

DRUCK
VON
BREITKOPF & HÄRTEL
IN
LEIPZIG



